POLIROM

Jean Delumeau

Liniştiţi şi ocrotiţi

Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată

Volumul I



Jean Delumeau a fost profesor de istorie modernă la Universitatea Paris I, director al Centrului de Istorie modernă – Paris I şi profesor la Collège de France, Catedra de Istorie a Mentalităţilor religioase în Occidentul modern. Din 1988 este membru al Académie des Inscriptions et Belles Lettres. A scris numeroase lucrări cu privire la istoria mentalităţilor, evoluţia conştiinţei religioase, dintre care amintim: *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Paris, 1965; *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, Paris, 1967; *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, Paris, 1971; *L'Italie de Botticelli à Bonaparte*, A. Colin, Paris, 1974; *La Mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique* (coord.), Publications de la Sorbonne, Paris, 1976; *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977; *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles): Une cité assiégée*, Fayard, Paris, 1978; *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard, Paris, 1981; *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1983 (trad. rom.: *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, Polirom, Iaşi, 1998); *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1990 (trad. rom.: *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii, secolele XIII-XVIII*, Polirom, Iaşi, 1998); *Le jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992; *La Religion de ma mère* (coord.), Cerf, Paris, 1992; *L'Historien et la foi* (coord.), Fayard, Paris, 1996; *Des Religions et des Hommes*, Desclée De Brouwer, Paris, 1997; *Que reste-t-il du Paradis*, Fayard, Paris, 2000; *Le Paradis*, La Martignière, 2001.

Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* Fayard, Paris, 1989

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I, nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

DELUMEAU, JEAN

Linişitţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată/
Jean Delumeau; trad. de Laurenţiu Zoicaş – Iaşi: Polirom, 2004
320 p., 21 cm – (Plural M)

2 vol.
ISBN: 973-681-678-8

Vol. I-2004 – ISBN : 973-681-651-6

I. Zoicaş, Laurenţiu (trad.)

327.5(100-15)

Printed in ROMANIA

Jean Delumeau

Liniştiţi şi ocrotiţi

Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată

Volumul I

Traducere de Laurenţiu Zoicaş

POLIROM
2004

Sînt din nou dator, ca şi pentru *Frica în Occident* şi *Păcatul şi frica*, multor persoane care m-au ajutat să-mi îmbogăţesc documentaţia pentru această lucrare. Lista lor ar fi prea lungă. Am ţinut însă ca, în note, să mulţumesc fiecăreia dintre ele pentru contribuţia adusă. Vreau totuşi să-mi exprim aici, încă o dată, recunoştinţa faţă de cele două colaboratoare ale mele, Angela Armstrong şi Sabine Melchior-Bonnet, asociate zi de zi la aventura pe care o constituie această nouă carte. Hărţile ce o ilustrează au fost (re)desenate de Françoise Vergneault, cu acea limpezime pe care o vădesc toate lucrările sale. Şi ei îi aduc mulţumiri.



Fecioara cu pruncul, desen după piatra policromă de la jumătatea secolului al XVI-lea, Muzeul de Istorie din Lyon.

Introducere

Siguranță, securitate, securizare

Istoricul unui cuvînt

Corabia plutește ușor pe marea liniștită, împinsă de un vînt prielnic, care umflă vela catargului principal, în vreme ce pînzele de la trincă și de la artimon sînt strînse. Pe castelele de la pupă și de la provă se văd doi îngeri care cîntă, unul la harpă, iar celălalt la luth. În centrul navei, Fecioara șade cu pruncul Iisus pe genunchi. Cu dreapta, Maria susține încheietura mîinii fiului său, care binecuvîntează elementul lichid și îi zîmbește, cu capul înclinat. Cui i-ar fi teamă în timpul unei asemenea călătorii, cînd pruncul dumnezeiesc și mama lui sînt oaspeții corăbiei, iar aceasta este călăuzită de îngerii care-i ritmează înaintarea cu muzica lor?

Această piatră policromă din secolul al XVI-lea, păstrată la Muzeul de Istorie din Lyon, are în partea din față un herb ce pare să aparțină familiei Grolier[1], una dintre familiile de vază ale cetății și ai cărei membri se ocupau cu negoțul, împărțirea dreptății și slujbele. Piatra cu pricina era probabil un ex-voto menit să imortalizeze amintirea unei călătorii în Țara Sfîntă. Or, pe drumul într-acolo, oamenii aveau adesea de înfruntat furtuni[2]. Fericit cel care ajungea cu bine la liman! Sîntem ispitiți să facem o apropiere între această sculptură și un vechi cîntec englezesc, un colind de Crăciun care povestește cum „De Crăciun, în zori de zi, au pornit trei corăbioare [...]. Una-i poartă pe Hristos și pe Sfînta Fecioară". Colindul se încheie cu o întrebare: „Corăbiile de unde vin?" – iar povestitorul răspunde: „Vin de la Ierusalim"[3].

Piatra policromă de la Lyon este, într-un fel, un simbol, sugerînd lipsa oricărei temeri pe elementul primejdios prin excelență. Marea va asculta de regina cerurilor. Pruncul divin poate zîmbi vălurelelor care tivesc coca navei. Îngerii cîntă în tihnă din instrumentele lor. Pace, liniște, seninătate – aceste cuvinte traduc „sentimentul de securitate" pe care artistul a vrut să-l transmită celor ce-i vor privi opera, și pe care îl evocă și astăzi una dintre rugăciunile rostite după *Tatăl nostru* la slujbele catolice: „Mîntuiește-ne, Doamne, de toate relele și dă-ne nouă pacea în zilele noastre, ca, ajutați de milostivirea ta, să fim pururea izbăviți de păcat și feriți de orice tulburare".

Sentimentul de securitate, pe care cu toţii am dori să-l încercăm cît mai adesea, merită, fără doar şi poate, interesul istoricilor. Este ceea ce scriau, acum mai bine de treizeci şi cinci de ani, Jean Halpérin şi, comentînd lucrările acestuia, Lucien Febvre[4]. Pornind de la importanţa enormă pe care a căpătat-o în viaţa noastră cotidiană „securitatea socială", Jean Halpérin se întreba ce rol va fi îndeplinit de-a lungul istoriei sentimentul exprimat de cuvîntul „securitate". Halpérin considera că acest termen ar putea oferi un „fir călăuzitor" pentru o largă „înţelegere a trecutului" şi, drept urmare, atrăgea atenţia asupra „unei noţiuni, a unei probleme" ce i se păreau „ignorate" de istoriografie, cuvîntul „securitate" trimiţînd deopotrivă la o serie de fapte obiective şi la o stare de spirit. Jean Halpérin era specialist în asigurări[5], care constituiau una din traducerile şi exploatările nevoii de securitate resimţite de oameni. De aici, propunerea lui de lărgire a unei anchete căreia el nu-i oferea decît un punct de plecare. Lucien Febvre avea să reia ideea acestui proiect, dîndu-i o nouă dimensiune. El sugera ca „asigurărilor dătătoare de încredere materială pe pămînt" să li se adauge „securitatea spirituală", adică „securitatea pe lumea cealaltă [...], problema sau problemele mîntuirii, care li s-au impus cu putere oamenilor din secolul al XVI-lea, indiferent dacă aceştia se numeau Martin Luther sau Jean Calvin, sau atîtor altora dintre contemporanii lor".

O privire – chiar şi rapidă – asupra începuturilor modernităţii europene scoate în evidenţă justeţea intuiţiei lui Lucien Febvre. Căci asigurările maritime şi progresele tehnice în materie de navigaţie s-au dezvoltat în Occident concomitent cu răspîndirea doctrinei îndreptăţirii prin credinţă, a rugilor numărate pe mătănii şi a rugăciunilor pentru sufletele din purgatoriu. Să fie oare nişte simple coincidenţe? „Omul nu poate fi tăiat în felii, scria Lucien Febvre, [...] istoria nu poate, nu trebuie scindată în două: aici afacerile, dincolo credinţele."[6] Acest sfat a călăuzit întregul studiu ce urmează.

După cum fricile inventariate în două lucrări anterioare[7] au fost lămurite în dimensiunea lor cea mai cuprinzătoare, tot astfel vom proceda aici cu diferitele răspunsuri ce li s-au dat. Iar dacă este adevărat că fricile de altădată s-au sprijinit unele pe celelalte, au culminat şi au dispărut împreună, nu înseamnă că şi remediile lor au fost, la rîndu-le, legate între ele printr-o tainică solidaritate şi că au evoluat în acelaşi ritm? „Înlănţuiri de frici" pe de o parte, „baterii de riposte"[8] pe de altă parte: primului panou al dipticului îi corespundea cel de-al doilea, scopul final fiind acela de a împlini dorinţa exprimată de Jean Halpérin şi Lucien Febvre în cele două scurte, dar sugestive articole ale lor.

Interesul crescînd faţă de istoria nevoii şi a sentimentului de securitate în Occidentul de odinioară explică recentul şi remarcabilul studiu al lui A.E. Imhof asupra unui ţăran înstărit din Hessa, Johannes

Hooss (1670-1755), considerat de către autor un reprezentant tipic al omului de rînd din civilizaţia preindustrială. Hooss s-a căsătorit de două ori şi a avut şaisprezece copii. I-a văzut murind pe toţi ai lui, mai puţin pe cea de-a doua soţie şi pe ultima fiică din a doua căsătorie. Această extremă insecuritate a vieţii de altădată îl determină pe A.E. Imhof să reconstituie „stabilităţile de lungă durată" de care avea nevoie omul pentru a supravieţui : valea în care era aşezată gospodăria, orizonturile cotidiene, structurile de proprietate şi de habitat, reţelele relaţionale, cercurile intime, cadrele temporale etc. Pentru a sfida moartea, acelaşi prenume era dat din generaţie în generaţie – în cazul de faţă, Johannes. Gospodăria era astfel plasată în centrul roţii timpului, întruchipînd durata ce depăşea existenţele individuale. De aici, inscripţia murală des întîlnită în Hessa : „Asta mi-e gospodăria, şi totuşi nu-i a mea. Şi la fel va fi cu cine-mi va lua locul"[9].

La un nivel mai general, Lucien Febvre sugerase ca studierea sentimentului de securitate să înceapă cu o „cercetare de vocabular". Nimic mai judicios. Cuvîntul latinesc *securitas* a dat în franceză *sûreté* [„siguranţă"] şi *sécurité* [„securitate"], doi termeni care, treptat, se diferenţiază între ei. În *Remarques sur la langue française* (1647), Vaugelas scrie, în legătură cu cuvîntul *sécurité* : „Este altceva decît *seureté* [«siguranţă»], *assurance* [«încredere», «certitudine»] şi *confiance* [«încredere»], dar mi se pare că se apropie mai mult de *confiance* şi că *sécurité* înseamnă un fel de *confiance seure* sau *asseurée* [«încredere sigură»], sau *o încredere pe care o crezi sigură, deşi nu este*"[10]. *Sûreté* trimite deci mai degrabă la fapte obiective, iar *sécurité* – la sentimentul încercat. În *Tratatul despre pasiunile sufletului*, Descartes scrie : „[...] Speranţa care este atît de puternică încît alungă cu totul teama îşi schimbă natura şi se numeşte securitate [*sécurité*] sau încredere [*assurance*]; iar [...] teama care este atît de mare încît nu mai lasă loc nici unei speranţe se transformă în disperare"[11]. *Dicţionarul universal* (1690) al lui Furetière defineşte – şi el – *securitatea* ca pe un sentiment, o stare sufletească şi un comportament (individual sau colectiv). Securitatea [*sécurité*] este „încredere în faţa primejdiei ; lipsă de teamă. Un om curajos este netemător în mijlocul pericolelor, rămîne liniştit, ca şi cum s-ar afla în deplină securitate. Lumea admiră fermitatea [*sécurité*] unui astfel de om, care nu fuge, deşi are mulţi duşmani şi se află într-o situaţie grea"[12].

Una peste alta, termenul *sécurité* exprimă „credinţa, întemeiată sau nu, că eşti la adăpost de orice primejdie"[13], în vreme ce cuvîntul *sûreté* este asociat mai degrabă cu realităţi şi situaţii concrete : măsuri de precauţie, garanţii de tot felul, caracterul unei persoane de încredere, locuri în care nu te temi de vreo agresiune, fermitatea cu care calcă piciorul, cu care scrie mîna, cu care privirea apreciază etc.[14] Evoluţia limbajului a purtat aşadar cele două cuvinte provenite din

securitas în două direcţii diferite, deşi complementare. Originea lor comună explică însă interferenţele de sens care au avut loc între cei doi termeni.

Aceste inevitabile contaminări între domeniul subiectivităţii şi acela al obiectivităţii nu trebuie să ascundă un fapt esenţial : limba franceză a resimţit la un moment dat nevoia de a utiliza cuvîntul *sécurité* pentru a-l completa pe *sûreté*, care parcă nu prea mai era de ajuns pentru a exprima starea sufletească asociată lipsei de teamă. În acelaşi timp, termenul *sauveté* (salvare, mîntuire, pază) îmbătrînea şi devenea arhaism. Dacă prima atestare a cuvîntului *sécurité* este înregistrată în 1190, folosirea acestei vocabule se face simţită abia în preajma anului 1480[15]. În secolul al XVI-lea, Calvin discută despre „securitatea trupească"[16]. Montaigne îşi evocă sănătatea de odinioară, „pe care mi-o dăruiau pe atunci tinereţea şi traiul în securitate [*sécurité*, dar aici mai degrabă cu sensul de «siguranţă», *sûreté*]"[17]. În alt pasaj, scriitorul se bucură că „atunci cînd cerul şi pămîntul îşi dăduseră mîna împotriva lui şi a libertăţii romanilor, Brutus fura cîteva ore din noapte ca să-l citească şi să-l adnoteze pe Polybios, în deplină securitate"[18]. Cu toate acestea, pînă la Malherbe, termenul *sécurité* rămîne relativ rar. Vaugelas va sublinia : „Domnul Coeffeteau [autorul unui tratat despre *Pasiunile omeneşti* (1620)] nu s-a folosit niciodată de acest cuvînt, dar domnul de Malherbe şi imitatorii săi îl folosesc adesea"[19].

Lectura lucrării lui Pierre Charron despre *Înţelepciune* (1601) confirmă remarca lui Vaugelas. Căci cartea cu pricina cuprinde o frumoasă discuţie pe marginea „liniştii sufleteşti"[20], dar nu suflă o vorbă despre sentimentul de securitate. Pentru Charron, „întărirea împotriva a tot ceea ce te-ar putea răni sau vătăma, ridicarea mai presus de orice teamă, în ciuda loviturilor sorţii şi a morţii, [...] tăria sufletească, împăcarea cu sine, traiul tihnit, fără suferinţă sau neînţelegere lăuntrică, ci cu bucurie, mulţumire de sine", acestea sînt „roadele şi urmările înţelepciunii". Pentru a ajunge la „liniştea sufletească" este nevoie de două lucruri : „nevinovăţie şi împăcare a cugetului", pe de o parte, şi „tărie şi neclintire a inimii", pe de altă parte. Charron îşi îndeamnă cititorii să trăiască „deschizîndu-şi inimile în faţa lui Dumnezeu şi a lumii" şi să „păstreze faţă de sine şi faţă de ceilalţi măsura", „mamă sau doică a liniştii". Vedem dar că liniştea nu coincide cu sentimentul de securitate, ci este mai degrabă o biruinţă de sine, dispreţul stoic pentru lucrurile schimbătoare şi slava deşartă, curaj în faţa încercărilor şi a morţii.

Dacă Charron nu spune nimic despre „securitate", în schimb Vaugelas, în articolul său din *Remarques*, unde o pomeneşte, strecoară o previziune uimitor de perspicace : „Prevăd că acest cuvînt va fi într-o bună zi foarte folosit, deoarece exprimă foarte bine acea încredere sigură pe care nu am putea-o exprima printr-un alt cuvînt decît acesta. L-am

auzit rostit chiar de către femeile de la curte". Termenul *securitate* [*sécurité*] își face așadar adevărata intrare în Franța în secolele XV-XVI. El se răspîndește însă abia de la Malherbe încolo, iar Vaugelas îi prorocește un viitor frumos. Nu cumva pentru că răspundea unei nevoi, aceea de a exprima un sentiment trăit – dintotdeauna, desigur, dar insuficient formulat pînă atunci – și pe care oamenii vor să-l conceptualizeze mai bine? La sfîrșitul secolului al XVII-lea, cuvîntul *sécurité* a dobîndit, conform prezicerii lui Vaugelas, drept de cetate în limba franceză: „Întrebarea dacă acest cuvînt este bun sau nu nu-și mai are rostul, constată Nicolas Andry de Boisregard. Uzul l-a statornicit atît de bine, încît numai un străin l-ar mai ocoli. Nu înseamnă același lucru ca *seureté* [«siguranță»] sau *asseurance* [«încredere»], ci marchează numai convingerea cuiva că se află în siguranță [*seureté*]"[21].

Engleza pare să confirme cronologia pe care am stabilit-o pentru franceză[22]. Limba engleză a folosit mai întîi cuvîntul *safety*, atestat încă din veacul al XII-lea și relativ frecvent în secolul al XV-lea. Acest termen cumulează semnificațiile cuvintelor *siguranță*, *securitate* și *salvare* (*mîntuire*). Uneori desemnează chiar închisoarea unde stă sub pază vreun personaj periculos. *Surety* este foarte frecvent în secolele XIV-XV, cumulînd sensurile de certitudine, încredere, garanție, chezășie, soliditate a unui pact. Dar *security*, practic subteran înainte de secolul al XV-lea, iese la lumină abia o dată cu Renașterea și Reforma, apoi folosirea lui începe să ia amploare. Înțelesurile lui principale trimit mai ales la domeniul subiectivității: lipsă de teamă, de grijă, de neliniște, încredere: ceea ce nu-l împiedică să se suprapună uneori cu *surety*.

Să aruncăm acum o privire asupra celor întîmplate în italiană și castiliană. În aceste două limbi asistăm la evoluții paralele. Italiana medievală cunoștea numai termenul *sicurtà*, pe care-l întîlnim îndeosebi la Jacopone da Todi, Dante, Petrarca, Boccaccio, Sacchetti... Acest cuvînt cumula sensurile subiective și obiective ale latinescului *securitas*. În schimb, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, *sicurtà* devine învechit, rămînînd folosit numai în domeniul asigurărilor maritime, iar prim-planul scenei este ocupat de *sicurezza*. Desigur, a doua vocabulă impietează asupra domeniului siguranței concrete, dar înglobează lipsa de griji, tăria sufletească, speranța[23].

Castiliana medievală utiliza termenul *seguranza* (sau *securança*), care cade în desuetudine în secolul al XV-lea. Fapt grăitor, cuvîntul nu este pomenit nici în *Universal vocabulario en latin y en romance* al lui Alfonso de Palencia (1490), nici în *Vocabulario espanol-latino* al lui Antonio de Nebrija (1495), nici în *Tesoro* al lui Sebastian de Covarrubias din 1611. În locul lui apare *seguridad*, care începe să joace în Spania rolul pe care *sicurezza* îl juca în Italia. *Universal vocabulario* subliniază semnificațiile subiective ale termenului, explicîndu-l prin „liniște, pace,

tihnă” (*tranquillitas, pas y sosiego y seguridad resposada*[24]). Rezultă că italiana şi castiliana au resimţit aproape concomitent nevoia de a modifica vocabula prin care îl traduceau în Evul Mediu pe *securitas*, debarasîndu-se de termenul mai vechi. Această modificare misterioasă trebuie să ne alarmeze şi corespunde probabil nevoii de a enunţa mai bine sentimentul de securitate. Dicţionarele italiene de altădată, care se repetă unul pe celălalt, citează mereu, cu titlu de exemplu, o frază a iezuitului Paolo Segneri cel Bătrîn (†1694): „Lumea dă năvală mai degrabă să-i asculte pe predicatorii care aduc securitatea [*sicurezza*] decît pe cei care provoacă teamă”.

În germană, lucrurile sînt mai complexe. Căci *Sicherung* şi *Sicherheit* există încă din Evul Mediu şi nu putem spune cu certitudine care dintre cei doi termeni a apărut primul. Cu toate acestea, în ciuda unor inevitabile contaminări, se pare că *Sicherung* ţine mai degrabă de garanţiile obiective şi de certitudinile tangibile, iar *Sicherheit* exprimă sentimentul de securitate. De la acest ultim termen a fost, de altfel, construit cuvîntul *Sicherheitsgefühl* („sentiment de siguranţă”)[25].

Definirea sentimentului de securitate

Răspîndirea cuvintelor *sécurité*, *security*, *sicurezza*, *seguridad*, *Sicherheitsgefühl* a fost însoţită de o largă reflecţie asupra pertinenţei sentimentului la care fac trimitere. Această reflecţie este un fapt istoric de mare însemnătate. Ea s-a împărţit în două direcţii, în bună parte opuse între ele. Prima, preponderent teologică, a condus la o anume neîncredere faţă de o siguranţă spirituală înşelătoare, care riscă să ne amorţească. În schimb cea de-a doua, esenţialmente politică, a tins să valorizeze securitatea publică, privită ca aspiraţia cea mai legitimă a cetăţenilor.

Pe plan religios, cele două reforme – protestantă şi catolică – au constituit nişte avertismente puternice împotriva unor atitudini prea încrezătoare, care primejduiesc pietatea. Luther le înfierează în ultimele patru din cele nouăzeci şi cinci de teze din 1517 privitoare la indulgenţe:

> „92. Piară aşadar toţi prorocii care spun poporului lui Hristos: «Pace, pace», atunci cînd nu e pace (*Iez.* 13.10; 16).
>
> 93. Fie bineveniţi însă prorocii care spun poporului lui Hristos: «Cruce, cruce», atunci cînd nu e cruce.
>
> 94. Creştinii trebuie îndemnaţi să-i urmeze lui Hristos, capul lor, prin chinuri, moarte şi iad.
>
> 95. Şi «prin multe suferinţe să intre în împărăţia lui Dumnezeu» (*Fapte* 14.22), mai degrabă decît să-şi pună nădejdea în lipsa de grijă [securitatea] a unei păci mincinoase”[26].

Cu toate acestea, reformatorul va afirma în repetate rînduri că mîntuirea îi este asigurată oricui crede în Hristos cel viu. „Sînt absolut sigur, scria el în *De servo arbitrio* (1525), că [Iisus] este credincios şi nu mă va minţi, şi că este îndeajuns de puternic pentru ca nici un demon şi nici o nenorocire să nu-i poată ţine piept sau să nu mă poată smulge de la sînul lui."[27] Aceste afirmaţii exprimă esenţa doctrinei îndreptăţirii numai şi numai prin credinţă, reluată ulterior de către toţi teologii protestanţi. Citim, de pildă, în *L'Institution chrétienne*: „[...] Dacă vom căuta cum anume poate cugetul să-şi afle odihna şi bucuria în faţa lui Dumnezeu, nu vom găsi nici un alt mijloc decît pe acela ca el să ne îndreptăţească, prin bunătatea lui gratuită"[28]. „Siguranţă", „odihnă", „bucurie în faţa lui Dumnezeu" – sînt termeni ce par să trimită la sentimentul de securitate.

În *Păcatul şi frica*[29] am arătat că această aparenţă era, în parte, înşelătoare. Calvin scrie, în *L'Institution chrétienne*: „Cînd îi învăţăm pe credincioşi că credinţa trebuie să fie sigură şi fermă, nu ne închipuim deloc o certitudine cu totul lipsită de îndoială, nici o securitate la adăpost de orice nelinişte [...]; nu ne putem nici pe departe lăsa cugetul în tihnă şi pace, ferit de orice vijelii"[30]. În secolul al XVII-lea, Pierre Du Moulin precizează în una din predicile sale că „liniştea cugetului" nu înseamnă „o adormire profană sau o securitate trupească"[31]. La fel, numeroşi puritani englezi din secolele XVI-XVII se străduiesc să-i lumineze pe credincioşi deosebind certitudinea obiectivă a mîntuirii (*certainty*) şi siguranţa subiectivă (*certitude*), aceasta din urmă putînd suferi eclipse[32]. Thomas Brooks (1608-1680) arată că „harul" şi „siguranţa" nu sînt nişte „soţi de nedespărţit". „Un om poate avea adevăratul har [adică făgăduiala mîntuirii] fără a resimţi siguranţa dragostei şi darurilor lui Dumnezeu, a iertării de păcate şi a mîntuirii sufletului său. Siguranţa este necesară bunăstării creştinului, dar nu fiinţei lui; este necesară mîngîierii creştinului, dar nu mîntuirii lui."[33] Henry Smith (†1591) consideră că „în faţa lui Dumnezeu, elecţiunea noastră este sigură din vecii vecilor [...]. Pentru noi însă, este nesigură [...]"[34].

Aceste afirmaţii se înscriu într-o lungă tradiţie augustiniană a neîncrederii în sentimentul de securitate – neîncredere pe care Reforma protestantă avea s-o alimenteze. Astfel, Luther a luptat toată viaţa împotriva prea marii siguranţe religioase a creştinilor din vremea sa. „Această securitate [*Sicherheit*] şi această trufie vă vor frînge gîturile", spune el într-o predică[35]. Tot el exprima în *Tischreden* [*Cuvîntări la masă*] următoarea dorinţă: „Să ne rugăm la Dumnezeu ca să ne ferească pe noi de securitate, căci din ea se naşte nerecunoştinţa, apoi dispreţul faţă de Dumnezeu, apoi hula şi, în cele din urmă, prigonirea celor sfinte. Astfel diavolul ne duce pînă pe ultima treaptă a răului"[36]. Este o poziţie cît se poate de augustiniană.

Desigur, autorul *Confesiunilor* s-a slujit de expresii admirabile pentru a preamări „dulceaţa" dumnezeiască. El i se adresează lui Hristos

numindu-l „desfătare fericită şi sigură, care aduni în tine făptura mea risipită”[37]. „Unde aş putea afla, exclamă el mai departe, o mai deplină siguranţă decît lîngă tine?”[38] Istorisindu-şi convertirea, Augustin se destăinuie: „S-a umplut inima mea ca de o lumină dătătoare de siguranţă, care a împrăştiat toată bezna neliniştii mele”[39]. Pentru episcopul Hipponei însă, adevărata securitate este fie amînată pentru viaţa de apoi, fie trăită în mod excepţional într-o experienţă fulgerătoare. În schimb, prezentul înseamnă insecuritate. Într-o zi, pe cînd se plimba pe străzile Mediolanului în tovărăşia unor prieteni, Augustin întîlni un cerşetor, beat, „vesel şi voios”. Priveliştea îl cufundă în melancolie: „Căutam noi oare altceva decît să ajungem la acea voioşie lipsită de griji la care cerşetorul ajunsese înaintea noastră şi pe care noi poate că nu o vom afla niciodată? [...] El era plin de voie bună, eu – de frămîntări; el era fără grijă, iar eu, neliniştit”[40]. Această nelinişte este condiţia normală a omului de la prima cădere în păcat. Şi nimic nu este mai primejdios pentru mîntuire decît sentimentul înşelător de securitate.

Tot în *Confesiuni*, Augustin remarcă: „Trîndăvia se preface că doreşte odihna”[41]. Mai tîrziu scrie: „Nimeni nu trebuie să se creadă în siguranţă în viaţa aceasta pe drept numită o neîncetată ispită”[42]. Sentinţă pe care, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, Pierre de l'Estoile o va comenta astfel: „De vreme ce restriştea este ca sarea vieţii noastre, se înşală oricine doreşte să fie scutit de nenorociri”[43]. Pentru Sfîntul Augustin, pelerinajul nostru pe pămînt trebuie să se petreacă sub semnul vegherii, nu sub acela al securităţii, aceasta din urmă datorîndu-se cel mai adesea „toropirii cugetului”[44]. „Nimeni nu este în siguranţă printre aceste bunuri [pămînteşti], pe care le poţi pierde fără voie.”[45] „Neliniştea” în viaţa pămîntească ne este necesară, căci ea ne îndeamnă să năzuim la „plinătatea păcii cereşti”[46]. Nu poate exista pe pămînt o pace deplină, căci „trebuie să ţinem necontenit piept păcatelor, în încleştări primejdioase, şi nimeni nu poate ieşi biruitor stînd într-o zăbavă lipsită de griji [*securo otio*]”[47]. Unul dintre primii abaţi de Clairvaux scria, reluînd cuvintele Sfîntului Bernard: „Sfinţii Părinţi, strămoşii noştri, îşi clădeau mănăstirile în văi umede şi rîpoase, pentru ca, adeseori bolnavi şi cu moartea dinaintea ochilor, călugării să nu trăiască fără grijă”[48].

Acelaşi refuz augustinian al securităţii rămîne prezent în *Cugetările* lui Pascal, unde se combină cu o critică a cunoaşterii moştenită de la Montaigne. În afara credinţei nu dispunem de nici o „siguranţă” a adevărului. Nu avem nici măcar posibilitatea de a deosebi între ele veghea şi somnul. „[...] Nimeni nu poate avea, în afara credinţei, siguranţa că veghează sau doarme, dat fiind că, în timpul somnului, ţi se pare că stai treaz [...], astfel încît, cum jumătate din viaţă ne-o petrecem dormind, după cum înşine mărturisim sau oricum ni s-ar părea, nu avem nici o idee despre adevăr, toate simţămintele noastre fiind atunci numai iluzii. Cine ştie dacă cealaltă jumătate de viaţă,

cînd ni se pare că stăm de veghe, nu este un alt somn, puţin altfel decît primul şi din care ne trezim cînd ni se pare că dormim?"[49] Această întrebare paradoxală ne lasă pradă disconfortului intelectual: pîinea cea de toate zilele a omului este nesiguranţa. Chiar din secolul al XV-lea, un gentilom din Bourgogne îşi alesese următoarea deviză: „De nimic nu sînt mai sigur decît de nesiguranţă"[50].

Vom găsi oare un elogiu al „siguranţei" la Sfîntul Toma d'Aquino, spirit senin prin excelenţă? Nu vom constata decît că marele învăţător simplifică mult psihologia omenească declarînd că „nu există decît patru pasiuni de căpetenie: bucuria şi tristeţea, speranţa şi teama"[51], şi că nu prea dă atenţie sentimentului – şi nevoii – de securitate. Mai mult, el atribuie securităţii conotaţii mai degrabă negative:

> „Obiectul speranţei este un bine pe care am vrea să-l obţinem; al securităţii, un rău pe care am vrea să-l evităm. Securitatea pare aşadar mai curînd opusă temerii decît legată de speranţă. Pe de altă parte, dacă securitatea înrîureşte nepăsare, e pentru că slăbeşte sentimentul de dificultate: în acelaşi timp, pornirea proprie speranţei scade. Căci, dacă eliminăm orice teamă că vom întîmpina piedici, nu prea mai vedem ceea ce ni s-ar părea anevoios"[52].

Dar nu cumva sentimentul de securitate – acea „încredere sigură" despre care vorbea Vaugelas – înseamnă mai mult decît lipsa temerii? După cum remarca, în ediţia pe care am consultat-o, însuşi traducătorul lui Toma d'Aquino (*Summa Theologiae*), „nu orice securitate, sau siguranţă, duce neapărat la nepăsare, ci numai aceea care minimalizează dificultăţile, slăbind în egală măsură speranţa, căci dificultăţile alimentează speranţa, sau cel puţin o pun la încercare"[53]. Tendinţa de a împinge securitatea spre nepăsare şi de a-i sublinia laturile periculoase s-a dovedit greu de învins. Bossuet scrie, în legătură cu Luther: „În ciuda convingerii cu care credea în iertarea păcatelor, spunea întruna că există o anume stare primejdioasă a sufletului, pe care o numeşte securitate"[54]. Predicile din secolele XVI-XVII, fie catolice, fie protestante, sînt pline de avertismente în acest sens. „Desfrînările lui Solomon, scrie Massillon, oferă prilej de hulă şi de batjocură nelegiuiţilor, şi motive de securitate libertinajului."[55] În *Scrisori ale martirilor*, J. Bradford (†1555) înfierează de-a valma „slava noastră deşartă, firea noastră stricată, lăcomia, lenea, lipsa de grijă [securitatea]"[56]. Referindu-se la anumiţi păcătoşi, arhiepiscopul anglican Sandys (†1588) constata că aceştia „se scaldă într-o securitate păcătoasă"[57].

Sentimentul de securitate, care este adesea înşelător, trebuie deci privit cu neîncredere. De aici condamnarea chietismului, a cărui doctrină risca să adoarmă vigilenţa unor suflete care voiau să se lase pradă unei totale pasivităţi graţie căreia Dumnezeu ar putea lucra nestingherit în ele. Ridicîndu-se, la rîndu-le, împotriva căinţei nedesăvîrşite (*attritio*) care, spre deosebire de căinţa desăvîrşită (*contritio*),

ne face făţarnici şi ne linişteşte comod, janseniştii ironizează „probabilismul" cazuiştilor, care ne-ar autoriza „să-i ucidem pe bîrfitori cu cugetul liniştit". „Este oare probabil ca «probabilismul» să liniştească ?"[58]

Acest tip de discurs tinde să opună securitatea şi siguranţa. „Neîncrederea este mama siguranţei", spune o zicală reluată de La Fontaine[59]. În actul al treilea din *Macbeth*, Hecate rosteşte următoarea sentinţă categorică: „Lipsa de griji [securitatea] este duşmanul cel mai aprig al muritorilor"[60]. În spatele acestor formule se conturează o anumită imagine a omului neliniştit, neobosit şi vigilent prin vocaţie. Grăitoare este, în acest sens, o scrisoare a lui Estienne Pasquier către domnul de Ferrières, care lăudase odihna vieţii la ţară: „Cred, dimpotrivă, că cel mai mare bine cu care ne alegem din viaţa la oraş este acela că, aici, trăim în neodihnă. Căci dacă minţile noastre au fost făcute după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, care lucrează întruna, chiar că nu văd de ce ne-am apuca să căutăm odihna"[61].

Două concluzii par a se desprinde din cele de mai sus: sentimentul de securitate nu a fost întotdeauna „denumit" printr-un cuvînt anume; cînd a fost inventat, acest cuvînt, contrar poate aşteptărilor noastre, nu a fost marcat întotdeauna de conotaţii pozitive pe scara de valori a culturii scrise. Ca dovadă, şovăielile lui Spinoza în această privinţă. În *Scurt tratat despre Dumnezeu*, filosoful scrie: „Cînd sîntem siguri că am ajuns la binele presupus, sufletul capătă acea odihnă pe care o numim securitate"[62]. Această apreciere pozitivă pare confirmată de o definiţie din *Etica*, unde securitatea apare ca „bucuria izvorîtă din gîndul unui lucru ce va fi sau a fost şi în legătură cu care nu mai avem motive de îndoială"[63]. Securitatea calificată drept „bucurie": formula lui Spinoza vine în continuarea unora dintre expresiile folosite de Sfîntul Augustin – „lumină dătătoare de siguranţă", „voioşie lipsită de griji". Comentariul pe care-l face în continuare autorul *Eticii* aduce însă o corecţie acestui elogiu, la fel cum o făcea, în alt sens, autorul *Confesiunilor*:

> „Nu există sentimente de speranţă şi de teamă fără tristeţe. Căci teama este o tristeţe, şi nu există speranţă fără teamă. Ca urmare, astfel de sentimente nu pot fi bune în sine, ci numai în măsura în care se pot opune exceselor bucuriei.
>
> Mai mult, aceste sentimente vădesc lipsa de cunoaştere şi neputinţa minţii; iată de ce securitatea, disperarea, mulţumirea şi dezamăgirea sînt semnele unui suflet neputincios. Căci, deşi securitatea şi mulţumirea sînt sentimente de bucurie, ele nu pot fi precedate decît de tristeţe, adică de speranţă şi teamă. De aceea, cu cît ne străduim mai mult să trăim călăuziţi de judecată, cu atît ne străduim să depindem mai puţin de speranţă, să ne eliberăm de teamă, să fim, pe cît posibil, stăpîni pe soartă şi să urmăm în toate faptele noastre sfatul cel sigur al Raţiunii"[64].

Iată un ideal ciudat: să trăiești fără speranță și fără teamă, și să vrei să nu mai încerci sentimentul de securitate, care dovedește, alături de disperare, mulțumire și dezamăgire, „neputința" noastră sufletească. Să remarcăm, de asemenea, lumina defavorabilă în care este înfățișată speranța: „Astfel de sentimente [teama și speranța] nu pot fi bune în sine [...]". Această opinie critică vine să confirme o apreciere răuvoitoare a speranței, formulată de Pierre Charron: „Dorințele și poftele se încing și cresc din pricina speranței, care întețește cu adierea-i blîndă dorințele noastre nebunești, ne aprinde în minți un foc cu fum gros, care ne orbește înțelegerea și, purtînd cu el gîndurile noastre, le ține atîrnate printre nouri [și] ne face să visăm, treji fiind"[65].

Astfel de formule îl uimesc pe cititorul de azi, deprins să dea un conținut pozitiv unor cuvinte ca „securitate" și „speranță". Uimirea ne ajută să ghicim distanța parcursă, în această privință, în ultimele secole ale istoriei noastre. Căci, dacă, pentru a ne completa informațiile, vom deschide dicționarele franceze de altădată și alte lucrări cu caracter lingvistic, vom constata că sentimentul de securitate este pomenit într-un mod echivoc, adesea chiar cu o dominantă negativă. Pretutindeni, ca și la Vaugelas, se insistă asupra ideii că securitatea sau siguranța poate fi „întemeiată sau neîntemeiată":

Dicționarul lui Richelet (1680). Siguranță [*sécurité*]: „Încredere mare. Exemplu: Leul pășește cu siguranță. – Cei care trăiesc în desfrînare încearcă din răsputeri să-și ascundă purtarea, de teamă să nu tulbure tihna mincinoasă și siguranța înșelătoare în care vor să-și ducă zilele. (V. ***Éclaircissements sur la vie monastique*** [*Lămuriri despre viața mănăstirească*][66].) – Lăudînd prea mult mila lui Dumnezeu, predicatorii îi împing pe oameni spre nepăsare și siguranță".

Dicționarul Academiei [*franceze*] (edițiile din 1694, 1718, 1740, 1762). Siguranță [*sécurité*]: „Încredere lăuntrică, liniște sufletească, întemeiată sau nu, într-un moment sau într-o împrejurare în care ar putea exista motive de teamă. Exemplu: În mijlocul atîtor primejdii nu te temi de nimic. – Siguranța ta mă sperie. – Dormea în mijlocul dușmanilor cu o siguranță de necrezut. – Cu cugetul pe deplin liniștit [*Dans une grande sécurité de conscience*]. – Datorită încrederii pe care o aveau în generalul lor, ostașii dormeau fără teamă [*dans une pleine sécurité*]".

Enciclopedia lui D'Alembert și Diderot. Siguranță [*sécurité*]: „Convingerea, întemeiată sau nu, de a fi la adăpost de orice primejdie. Exemplu: Trăiesc în deplină siguranță. – Nu există siguranță pentru cei răi. – Eforturile de a-ți păstra siguranța în nelegiuire sînt zadarnice: ar însemna să fii turbat sau smintit".

Surprinzătoare este insistența – de fapt, de sorginte augustiniană –, atît în *Enciclopedie*, cît și în *Dicționarul* lui Richelet, asupra legăturii dintre nelegiuire și falsa securitate. În general, omul trebuie să evite sentimentul de securitate. Pînă și Montesquieu (care, după cum vom

arăta, dă statului misiunea de a asigura „liniştea publică") atrage atenţia asupra prea marii încrederi generate de organizarea socială: „În societate nu mă tem de nimic, iar această lipsă de grijă [*sécurité*] îmi devine fatală; am de a face cu duşmani ascunşi care mă înconjoară şi ale căror lovituri sînt cu atît mai sigure cu cît sînt date de aproape". Chiar şi în ediţia a cincea (1884) a *Dicţionarului de sinonime* întocmit de B. Lafaye, la articolul *Confiance – sécurité* („Încredere – siguranţă"), termenul *sécurité* este ilustrat de două exemple negative: „Vor crede că pot fi liniştiţi în ceea ce-i priveşte, şi că pot trăi în deplină siguranţă în mijlocul atîtor motive de teamă" (Bossuet). – „Încrezători în forţele lor, cartaginezii au înaintat în neorînduială [...]. Au fost puşi pe fugă. Întorcîndu-se în tabără, nu s-au gîndit că ar putea fi atacaţi; iar din această siguranţă li s-a tras pieirea" (Condillac). În schimb, dacă deschidem *Marele dicţionar enciclopedic Larousse* în zece volume, din anii '60, constatăm că „securitatea" [*sécurité*] este definită exclusiv în termeni pozitivi: „Situaţia cuiva care nu este ameninţat de nici un pericol; starea sufletească ce rezultă de aici".

„Buna ocîrmuire"

Discursului predominant negativ asupra sentimentului de securitate i s-a adăugat însă un altul care, invers, a acordat o tot mai mare importanţă nevoii oamenilor de a-şi proteja existenţa şi libertatea cu ajutorul statului, legii şi a unei bune „poliţii". La început, adică la Platon şi Aristotel, această nevoie este pomenită discret şi voalat. „O cetate, citim în ***Republica***, se naşte, după cîte cred, deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe." Cum nevoile fundamentale ale omului sînt mai întîi asigurarea hranei, apoi nevoia de locuinţă, apoi cea de îmbrăcăminte, numai strîngerea laolaltă a mai multor indivizi permite însumarea competenţelor şi reciprocitatea serviciilor[67]. Vedem deci că nevoia de securitate individuală şi colectivă nu figurează pe această listă. Mai mult, în *Legile*, Platon evocă în mod idilic situaţia supravieţuitorilor potopului: „Fiind singuri, oamenii se iubeau între ei şi aveau grijă unii de ceilalţi. [...] Foarte puţini dintre ei erau săraci, şi de aceea nimic nu-i mîna spre dezbinare"[68].

Pornind, la rîndu-i, de la ideea că omul este un „animal civic", Aristotel este de părere că, luînd naştere, societatea îndeplineşte „dorinţa firii". Societatea le permite indivizilor asociaţi între ei să devină autonomi[69]. Analiza concordă cu cea făcută de Platon. Totuşi Aristotel, e drept că fără a insista, adaugă la această nevoie nevoia de siguranţă: „[...] Interesul comun ne adună laolaltă, [...] şi fiecare poate astfel trăi mai bine. Acesta este deci principalul nostru scop, comun tuturor şi fiecăruia în parte. Oamenii se strîng laolaltă fie şi numai pentru a se

ști în siguranță"[70]. Și Platon, și Aristotel arată că, o dată ce societatea a luat ființă, „cel mai mare bine" este, pentru membrii ei, acela că au parte de „pace" (sufletească) și de „bunătate reciprocă"[71]. În ciuda acestor declarații, locul pe care-l ocupă nevoia de securitate în tratatele politice ale celor doi gînditori greci este modest. Aceeași remarcă poate fi făcută și în legătură cu *Summa Theologiae* a Sfîntului Toma d'Aquino. Acesta admite, ca și Isidor din Sevilla[72], că legislația a fost inventată pentru ca „nevinovăția să fie în siguranță în mijlocul răufăcătorilor". El însă consideră că principala menire a legislației este aceea de a-i struni pe oameni și de a-i călăuzi spre virtute. Folosul moral este privilegiat în dauna obiectivelor practice, aspirația fundamentală la liniște individuală și colectivă neprilejuind dezvoltări nuanțate.

În schimb, binefacerile pe care le aduce *securitas* sînt explicitate în mod pedagogic de Ambrogio Lorenzetti, pe zidurile palatului comunal din Sienna. Executînd comanda primită (pe la 1337) din partea „Celor Nouă" care conduceau republica, artistul a înfățișat cu meșteșug și metodă rezultatele unei „bune ocîrmuiri". Securitatea evocată domnește deopotrivă înăuntrul cetății și în împrejurimi. Zidurile orașului asigură liniștea. Pe străzi și în piețe, bărbați, femei și animale merg fără grabă; lumea are timp să stea de vorbă; niște fete dănțuiesc în sunet de tamburină. În partea rurală a compoziției, țarinile sînt frumos rînduite, recolta s-a încheiat, animalele cară în spinare sacii doldora de roade. O legendă ne lămurește:

> „Netemători, oamenii cinstiți își văd de drum,
> Fiecare cu treaba lui
> Cîtă vreme peste o astfel de așezare
> Va domni această Doamnă [*Securitas*]"[73].

În același spirit, Vincent de Beauvais arată, în al său *Speculum doctrinale*, că suveranul „trebuie să se îngrijească de toți membrii" colectivității peste care cîrmuiește[74], iar Egidio Romano (Gilles de Rome) (†1316) afirmă că „dreptatea împărțită de rege înseamnă pace pentru popor și siguranță pentru țară"[75].

Curînd, gîndirea politică va amplifica această temă și va stărui tot mai mult asupra nevoii de securitate și asupra necesității unor mecanisme de siguranță. Aici, aportul lui Machiavelli va fi capital. Pentru el, rațiunea dintîi și fundamentală a constituirii societăților și orașelor este neputința oamenilor izolați de a rezista semenilor lor:

> „Puțina siguranță de care au parte oamenii trăind împrăștiați, neputința lor de a rezista izolat – fie din pricina stării în care se află, fie din pricina puținătății lor – atacurilor dușmanilor, dificultatea de a se aduna în scurtă vreme la apropierea acestora, nevoia atunci de a-și părăsi adăposturile, care devin răsplata atacatorilor – toate acestea îi îndeamnă pe cei dintîi locuitori ai unei țări să-și construiască orașe spre a scăpa de toate aceste primejdii"[76].

Se pune astfel cu claritate problema raportului dintre „securitate" şi „forţă"[77], şi se formulează ideea fundamentală că „în starea naturală [...], grija de căpetenie a fiecăruia este securitatea"[78]. Contemporan cu Machiavelli, Luther subliniază, la rîndul lui, nevoia unei autorităţi civile fără de care „nici un om nu ar putea rămîne în tovărăşia altuia. Ar trebui să se sfîşie unul pe celălalt, aidoma animalelor lipsite de judecată". Şi reformatorul continuă:

> „[Autoritatea civilă] păzeşte trupul oricărui om, ca să nu-l poată sugruma oricine, o păzeşte pe femeia lui, ca să nu o poată înşfăca şi silui oricine, îi păzeşte copilul, fiica şi fiul, ca să nu-i poată răpi sau fura oricine, îi păzeşte casa şi gospodăria, ca să nu poată năvăli într-însele orice nelegiuit, îi păzeşte ogorul, dobitoacele şi tot avutul, ca să nu i le poată lua cu de-a sila, prăda sau strica oricine"[79].

O jumătate de secol mai tîrziu, Jean Bodin arată şi el că statul trebuie, în primul rînd, „să-i ţină pe supuşi în bună pace şi cu prietenie între ei. Lucru atît de însemnat, încît unii s-au gîndit că acesta este singurul ţel pe care ar trebui să-l urmărească legiuitorul"[80]. Puţin mai tîrziu, în 1625, Grotius defineşte statul ca fiind „o reuniune perfectă de oameni liberi, asociaţi spre a se bucura de ocrotirea legilor şi pentru folosul obştesc", societatea neputînd dăinui decît „prin dragoste şi prin ocrotirea reciprocă a părţilor ce o alcătuiesc"[81]. Aceste constatări şi mai cu seamă analizele lui Machiavelli stau la originea gîndirii politice a lui Hobbes. Acesta este de părere că, în stare naturală, omul este lup pentru om, iar funcţia şi justificarea statului rezidă în protecţia pe care o acordă fiecăruia împotriva semenilor săi. Autorul *Leviatanului* scrie:

> „Funcţia suveranului [indiferent dacă este vorba de un monarh sau de un organ colectiv] constă în scopul pentru care i s-a încredinţat puterea suverană, adică în grija pentru *siguranţa poporului* [...]. De reţinut că prin *siguranţă* nu înţeleg simpla ocrotire, ci toate acele satisfacţii ale vieţii de care oricine poate avea parte prin propria-i strădanie, fără a primejdui în vreun fel republica".

„Cel mai mare rău" al vieţii este insecuritatea persoanelor şi bunurilor: iată o scară de valori care se îndepărtează de cea stabilită de gîndirea teologică şi filosofică asupra afecţiunilor sufletului.

Grăitor este faptul că Spinoza – ca şi Luther – folosea două limbaje diferite, după cum vorbea despre *Etică* sau despre *Autoritatea politică*. În acest al doilea gen de lucrări, el nu minimalizează în nici un fel nevoia de siguranţă, deci de securitate, pe care o resimte omul social. Spinoza cere atunci „să nu se uite niciodată scopul urmărit de starea socială. Acest scop nu este altul decît pacea şi securitatea traiului. Prin urmare, cel mai bun stat este acela în care oamenii trăiesc în concordie şi în care legislaţia naţională este apărată de orice i-ar putea aduce atingere"[82]. Deosebind şi el două planuri, Montesquieu făcea

observația justă că „libertatea filosofică constă în exercitarea voinței sau cel puțin [...] în impresia că ne exercităm voința. Libertatea politică constă în siguranță sau cel puțin în impresia fiecăruia că se află în siguranță"[83]. La rîndul său, Locke este de acord cu Hobbes în privința originii și finalității societății politice și a guvernării, deși se desparte ulterior de el:

> „Chiar dacă [omul liber] are atîtea drepturi în starea naturală, el nu se poate bucura de ele decît în foarte mică măsură, riscînd neîncetat ca alții să i le încalce [...]. Asta îl îndeamnă să renunțe la această condiție, liberă, desigur, dar plină de spaime și de primejdii. Nu e deci de mirare că el cere și consimte să se asocieze cu alți oameni, gata întovărășiți sau care au de gînd să se întovărășească, spre a-și ocroti reciproc viețile, libertățile și avutul..."[84].

O analiză asemănătoare face și Bossuet – dovadă că astfel de idei constituiau, la vremea aceea, obiectul unui larg consens:

> „[...] Dacă te uiți la oameni așa cum sînt ei în stare naturală și înainte de rînduirea oricărei cîrmuiri, nu vezi decît anarhie, adică la toți oamenii o libertate crudă și sălbatică, în care oricine poate pretinde orice și totodată poate contesta orice; unde toți sînt în gardă și, prin urmare, în război necontenit împotriva tuturor [...]; unde nu există nici proprietate, nici stăpînire, nici bine, nici tihnă sigură – sau, ca să vorbim fără ocolișuri, nici un drept decît dreptul celui mai puternic..."[85].

Parcă am citi *Leviatanul*.

Pornind de la pesimismul augustinian, care insista asupra decăderii omului după săvîrșirea păcatului originar, Bossuet ajungea astfel să atribuie societății aceeași origine ca și Hobbes. Iar apologetica creștină din secolul Luminilor îl va urma pe acest tărîm. Monseniorul Lefranc de Pompignan arată, în 1765:

> „Cînd [...] patimile dezlănțuite, pentru care în zadar vom căuta leacuri numai în Natură, au strecurat printre oameni nedreptățile, înșelătoriile, silniciile, toate fărădelegile, a trebuit ca mai multe familii să se strîngă laolaltă, întru siguranța persoanelor și avuturilor, sub o singură cîrmuire"[86].

Lefranc de Pompignan este în același timp un apărător înverșunat al monarhiei absolute. Poate că de aceea este necesar să facem o apropiere între apariția și înrădăcinarea absolutismului și nevoia crescîndă de securitate, resimțită cel puțin de elita intelectuală a Renașterii și a epocii clasice. Reprezentarea principelui în chip de Hercule protector nu a fost numai rodul unei propagande venite de sus, ci a avut succes tocmai pentru că exista o „cerere de ordine" din partea supușilor. José Antonio Maravall a lămurit în mod convingător această „frică de frică" din Spania secolelor XV-XVII care a determinat

clasele conducătoare de acolo să dorească o întărire a autorităţii suveranului şi a statului[87]. Frămîntările cronice din Castilia şi tulburările nobiliare de pînă la Regii catolici, revoltele orăşeneşti, chiar şi la începutul domniei lui Carol al V-lea, permanenţa banditismului, ameninţarea secesiunilor periferice, primejdia pe care o reprezentau moriscii generaseră şi întreţineau o stare de alarmă. De aici, nevoia unei mai mari securităţi, deopotrivă juridică şi materială, graţie unei legislaţii înăsprite şi unei poliţii mai vigilente, în oraşe şi pe drumuri: ceea ce presupunea o mai mare supunere faţă de suveran. În mintea burgheziei de afaceri, prosperitatea şi securitatea au început să apară ca indisociabile.

Gîndirea politică spaniolă a fost nevoită să ţină seama de această năzuinţă colectivă. În 1440, cortesurile din Valladolid i-au spus răspicat regelui că principala lui îndatorire era să pună capăt disensiunilor dinăuntrul ţării. În secolul al XV-lea, Alfonso de Palencia stabileşte o strînsă legătură între „securitate şi belşugul de lucruri trebuincioase traiului". În acelaşi spirit, Hernán Pérez del Pulgar (†1531), căruia i se datorează o *Cronica de los reyes catolicos*, declară că, mulţumită securităţii garantate de suverani, orăşenii şi ţăranii „pot fi numiţi stăpîni pe avutul lor". În secolul al XVI-lea, Juan Sepulveda afirmă că „fericirea unui regat" se întemeiază pe pace şi belşug. Redactînd în 1548 nişte „învăţături" către fiul său, viitorul rege Filip al II-lea, Carol al V-lea arată că orice monarh trebuie să caute „securitatea, liniştea şi buna ocîrmuire" a statului său. Mai tîrziu, un cititor al lui Jean Bodin, Martin Rizo, întăreşte această idee scriind: „Principele are obligaţia de a menţine, prin forţa armelor şi a legilor, securitatea persoanelor, avuturilor şi familiilor supuşilor săi". De reţinut că toate textele citate folosesc cuvîntul *seguridad*, termen nou-apărut despre care am arătat că se răspîndeşte în Spania la începutul epocii moderne – dovadă că răspundea unei nevoi. Această nevoie avea să-i determine pe supuşi, mai ales pe cei aparţinînd claselor înstărite, să se arunce în braţele absolutismului.

Bossuet exprima, desigur, o opinie destul de larg răspîndită atunci cînd scria: „Un simplu cetăţean este la adăpost de asuprire şi de silnicii pentru că are, în persoana principelui, un apărător de neînvins şi incomparabil mai puternic decît toţi oamenii din popor care ar încerca să-l asuprească [...]. Prin menirea lui, principele este aşadar, pentru orice cetăţean, un adăpost împotriva vîntului şi vijeliei, o stîncă sub care poate afla umbră într-un ţinut sterp şi fiebinte [...]. Sub o cîrmuire bine rînduită, văduvele, orfanii, pupilii şi chiar pruncii din leagăn sînt puternici. Bunurile le sînt ocrotite"[88].

Aceste texte îl obligă deci pe istoric să observe că o trăsătură deloc neglijabilă a mentalului colectiv din secolele XVI-XVIII este reflecţia – mult mai importantă ca altădată – asupra siguranţei persoanelor şi

colectivităților, această siguranță dînd naștere sentimentului de securitate în sufletele cetățenilor. Montesquieu constată că „singurul avantaj pe care-l are un popor liber este siguranța [*sécurité*] fiecăruia că bunul-plac al cuiva nu-i va putea răpi avutul sau viața. Un popor supus, dar care s-ar bucura de o astfel de securitate, întemeiată sau nu, ar fi la fel de fericit ca un popor liber, dacă socotim că moravurile lor nu se deosebesc"[89]. Jacques Attali are dreptate cînd scrie că proprietatea și dreptul asupra proprietății constituie o „securitate împotriva morții"[90]. Or, în Occident, în epoca de care ne ocupăm – secolele XV-XVIII –, dorința de a fi proprietar a crescut, iar proprietatea s-a răspîndit efectiv. Trebuie deci să subliniem legătura dintre aceasta și nevoia crescîndă de securitate.

Apologia siguranței politice ducea, în mod logic, la critica ambițiilor de cucerire. Desigur, sînt suverani, sau colectivități, pe care îi poate cuprinde pofta de dominare și care vor să se impună altora, punînd astfel puterea mai presus de securitate. Se întîmplă de asemenea – din păcate prea adesea! – ca, sub pretext că vor să trăiască la adăpost de primejdii, anumite unități politice să încerce să-și lărgească spațiul sau să-și sporească resursele[91]. La Bruyère nu este însă sensibil la acest gen de argumente – și, punîndu-se în locul omului oarecare, din orice epocă, afirmă:

„Ajută cu ceva la binele popoarelor și la tihna traiului lor ca principele să lărgească hotarele imperiului său pînă dincolo de teritoriile dușmanilor? La ce slujește ca el să facă din stăpînirile lor niște provincii ale regatului său, și să fie mai tare decît ei în asedii și în bătălii, iar ei să nu se știe în siguranță nici în cîmp deschis, nici în cele mai puternice cetăți? [...] Altfel spus, la ce mi-ar sluji, mie și întregului popor, ca principele să fie fericit și copleșit de glorie pentru sine și ai lui, ca țara mea să fie puternică și temută, dacă, trist și neliniștit, aș trăi în asuprire sau în sărăcie?"[92].

Montesquieu face un raționament similar:

„Spiritul cetățeanului nu este acela de a-și vedea propria patrie înghițindu-le pe celelalte. Dorința de a vedea cum orașul tău mănîncă toate bogățiile națiunilor, de a asista la triumful conducătorilor de oști și de a-i urî pe ceilalți regi nu face parte din spiritul cetățeanului. Spiritul cetățeanului este dorința de a vedea ordine în stat, de a afla bucurie în liniștea publică, în împărțirea fără greș a dreptății, în siguranța magistraților, în prosperitatea cîrmuitorilor, în respectarea legilor, în stabilitatea monarhiei sau a republicii"[93].

În schimb, este normal ca cetățenii să se mobilizeze și să-și sacrifice propria viață pentru a apăra republica amenințată sau pe suveranul, chiar „slab", care este „legătura" statului. Siguranța comună îi obligă atunci pe indivizi să se expună la primejdii: acesta este raționamentul făcut de Louys Le Roy într-un *Îndemn către francezi [...]* de la 1570:

„Oamenii sînt sociabili; ei încredinţează unui principe grija de a veghea ca ei să aibă parte de legi bune, dreptate, rînduială, pace şi negoţuri sigure [...].

Nu întîmplător, popoarele şi oraşele îşi apără şi îşi iubesc regii, primejduindu-şi viaţa şi avutul dacă salvarea conducătorului o cere; şi nu din dispreţ de sine sau din nebunie atîtea mii de oameni îşi riscă vieţile pentru un singur cap, iar prin moartea mai multora este salvată viaţa unui om adesea bătrîn şi slab [...].

Ci înseamnă că ţin la siguranţa lor, dacă pentru un singur om trimit în bătălie zece legiuni şi merg înainte cu curaj şi se expun la lovituri: pentru ca steagurile să nu fugă. Căci el este legătura prin care statul se ţine laolaltă"[94].

De secole, legiuitorii şi textele ordonanţelor afirmau că „politica" (sau „poliţia") are menirea de „a-i ţine pe locuitori în pace", de a veghea „ca fiecare să-şi vadă de îndatoriri"[95], de a oferi „siguranţă oamenilor, bunurilor şi mărfurilor"[96], de „a asigura odihna cetăţenilor"[97] şi de a „curăţa de frămîntări" oraşele şi satele[98]. În textele elaborate de persoanele însărcinate cu asigurarea ordinii publice, aceste consideraţii se doreau în primul rînd practice. Noutatea, mai ales începînd cu Machiavelli, constă însă în reflecţia asupra necesităţii ca individul să fie protejat împotriva violenţei altora. Această reflecţie va duce, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, la două afirmaţii capitale, formulate în termeni de „îndatorire" şi „drept". Prima apare în Declaraţia de Independenţă a Statelor Unite (4 iulie 1776), unde stă scris că, în condiţiile „unui lung şir de abuzuri şi de încălcări ale drepturilor" şi confruntîndu-se cu un absolutism imposibil de reformat, oamenii au „dreptul" şi „îndatorirea [...] să-şi asigure, prin noi măsuri, securitatea viitoare"[99]. Al doilea text este Declaraţia drepturilor omului din 26 august 1789, care spune, în articolul 2, că „Scopul oricărei asociaţii politice este păstrarea drepturilor naturale şi imprescriptibile ale omului. Aceste drepturi sînt libertatea, siguranţa şi rezistenţa la opresiune"[100].

Un proverb francez atestat în veacul al XV-lea constata că „cine nu are siguranţă nu are nimic"[101]. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, lungul drum de la fapt la drept s-a încheiat. „Siguranţa" ajunge să fie definită ca un „drept natural şi imprescriptibil" al omului. Sentimentul de securitate devine aşadar legitim. Înfiinţarea ulterioară a sistemelor de „securitate socială" se plasează în logica acestei recunoaşteri pe care o precedaseră tatonări îndelungate.

Epoca noastră a mers şi mai departe. În anii '50 ai secolului XX, limba franceză a creat neologismele *sécuriser* („a securiza"), *sécurisant* („securizant"), *sécurisation* („securizare"), intrate rapid în uzul curent pentru a exprima acţiunea de a insufla încredere şi de a linişti. Apariţia acestor vocabule a coincis cu o descoperire din psihiatrie, care a demonstrat pe numeroase cazuri că „nevoia de securitate este fundamentală; [şi că] fiinţa umană nu se împlineşte în nelinişte"[102]. Această nevoie este

deosebit de puternică la copil, care trebuie să găsească la părinții săi afecțiunea, stabilitatea și securitatea ce-i vor îngădui să stabilească mai tîrziu, cu semenii lui, în afara cadrului familial, relații armonioase, lipsite de frică și de agresivitate. Securitatea îi este la fel de necesară adultului, pentru care este o condiție a acțiunii fecunde. Chiar și o acțiune riscantă (ca acelea întreprinse de astronauți sau de alpiniștii de performanță) va avea șanse mai mari de succes dacă va fi pregătită cu precizie și dacă se vor calcula cît mai atent elementele de incertitudine și pericolele. A risca nu înseamnă a te hazarda.

Nevoia de securitate – care include protecția socială și dreptul la muncă – a căpătat o asemenea importanță în civilizația noastră, încît a devenit o adevărată obsesie. De aici, exploatarea facilă de către mass-media a tuturor spaimelor și neliniștilor. Cel puțin în Occident, omul modern „nu suportă ca anumite pericole să nu poată fi prevăzute, limitate, controlate"[103]. Specialiștii tind să creadă că locul pe care-l ocupă securizările în viața noastră cotidiană este exagerat. După cum hiperprotecția familială devine sufocantă și produce, în cele din urmă, anxietate, tot astfel înmulțirea măsurilor de asigurare de tot felul tinde să înăbușe în adult inițiativa și creativitatea. Nu avem nevoie de o anume doză de insecuritate ca să simțim că trăim? Și invers, nu cumva apăsarea asigurărilor de tot soiul îi incită pe unii – îndeosebi pe tineri – să se arunce fără a mai sta pe gînduri în activități primejdioase? Și mai este o întrebare, la fel de gravă: nu cumva o prea mare securitate pune în primejdie libertatea?

Aceste întrebări demonstrează, în orice caz, rolul pe care-l joacă, printre preocupările noastre, nevoia de securitate – nevoie nu întotdeauna proporțională cu situațiile ce o produc. Raportul Peyrefitte și alte analize au ajuns la concluzia comună că sentimentul de insecuritate este alimentat mai curînd „de o reprezentare subiectivă a criminalității"[104] decît de fapte concrete, și că „sentimentul de insecuritate este mai puternic decît starea de insecuritate"[105].

Această incursiune în prezent constituie nu atît un mod de a capta atenția cititorului de astăzi, cît o metodă de abordare devenită familiară istoriografiei contemporane: explorăm trecutul pornind de la propriile noastre preocupări. Cercetările actuale asupra psihologiei individuale și asupra psihologiei grupurilor din care facem parte ne permit să examinăm secolele trecute cu ajutorul unei „grile de lectură" de care înaintașii noștri de acum o sută de ani nu dispuneau. Ca în toate lucrările mele anterioare, mă voi limita la Occident și la perioada secolelor XIV-XVIII – pe care cred că o cunosc cît de cît –, pentru a pune întrebările sugerate de ponderea, în viața noastră cotidiană, a nevoii de securitate și a securizărilor cărora le-a dat naștere.

Cum reușeau strămoșii noștri să se liniștească? Cum își dominau fricile? Ce „sisteme de securitate" înjghebaseră? De ce mijloace de

apărare dispuneau, într-un anume spaţiu şi pe parcursul unei felii de istorie, împotriva angoaselor individuale şi pericolelor colective? Desigur, ei nu foloseau cuvinte ca „a securiza", „securizare", „securizant". Dar şi ei resimţeau nevoia de a se linişti individual şi colectiv. După ce psihiatria contemporană a arătat importanţa terapiilor de grup – de vreme ce omul este un animal social –, va trebui să regăsim în trecut ritualuri colective care exorcizau, deculpabilizau, reconciliau, protejau, vindecau. Comparaţia cu experienţa noastră de viaţă mai sugerează o întrebare: Erau strămoşii noştri de la începuturile modernităţii mai blindaţi decît noi împotriva sentimentului de insecuritate? A crescut nevoia de securitate de-a lungul perioadei pe care o vom studia? Studiul de vocabular schiţat în paginile precedente tinde să răspundă afirmativ. Va trebui aşadar să verificăm dacă, în limitele cronologice şi spaţiale fixate, vechile dispozitive de securitate au fost întărite şi dacă au fost create altele noi, atît pe plan individual, cît şi la nivel colectiv.

Putem noi oare astăzi gîndi corect propria noastră nevoie de securitate, fără să cunoaştem reacţiile de apărare ale înaintaşilor noştri în faţa situaţiilor primejdioase şi anxiogene? Şi nu este pasionant să lămurim antecedentele preocupărilor noastre actuale în acest domeniu? Cercetarea mea anterioară asupra fricii şi a fricilor în civilizaţia occidentală de altădată impunea în mod logic o astfel de continuare complementară. Sentimentul de securitate are o istorie care ne poate ajuta, pe noi, cei de azi, să ne cunoaştem mai bine.

Partea întîi

Rituri pentru liniștea noastră

Capitolul I

Binecuvîntări

Un dosar insuficient exploatat

O recentă şi minuţioasă reconstituire a vieţii cotidiene din Megève pe la 1820-1830 ne îngăduie să plasăm în calendarul anual riturile ce urmăreau ocrotirea sănătăţii şi a vieţii materiale, celebrate pe atunci în această comună din Alpi[1]:

- 17 ianuarie: sărbătoarea Sfîntului Anton. Liturghie specială pentru vite. Ţăranii aduc la slujbă sare, cînepă, ovăz şi chiar ceapă, care sînt binecuvîntate de cler.
- 2 februarie: Binecuvîntarea lumînărilor. Preoţii binecuvîntează lumînările pe care fiecare familie a avut grijă să şi le procure. Lumînările vor fi aprinse în caz de doliu, dar şi pe timp de furtună sau în orice altă împrejurare neliniştitoare, îndeosebi în caz de boală.
- Începutul primăverii: chetă în diferite dijmării* ale parohiei. Din banii strînşi se vor plăti slujbe menite să aducă recolte bogate şi să-i păzească pe credincioşi de incendii.
- Îndată după Duminica albă (prima duminică după Paşte): încep muncile cîmpului. După ce înfige în pămînt brăzdarul plugului, ţăranul îngenunchează, rosteşte cu glas tare *Tatăl nostru* şi *Bucură-te, Marie*, şi încheie rugăciunile cu formula: „Doamne atotputernicule, îndură-te şi dă-mi binecuvîntarea ta. Ocroteşte recoltele noastre şi păzeşte-le de tot răul!".
- În cele trei zile dinaintea Înălţării: au loc rugăciunile şi procesiunile Rogaţiunilor, pentru a chema binecuvîntarea lui Dumnezeu asupra roadelor pămîntului şi asupra animalelor.
- Ajunul Cincizecimii: fiecare plugar străbate cîmpurile pe care le-a semănat şi le stropeşte cu apă sfinţită. Cel puţin o parte din familia lui îl însoţeşte rugîndu-se. *Tatăl nostru* şi *Ave Maria* sînt urmate de invocaţia: „Iisuse, Marie, Iosife, binecuvîntaţi-ne recoltele!".

---

* În original, *dîmeries*. O notă a autorului precizează că această denumire era dată teritoriului de pe care se strîngea dijma (fr. *dîme*) (n.t.).

- Chiar a doua zi după Joia Verde (sărbătoarea Trupului şi Sîngelui Domnului): începe binecuvîntarea păşunilor alpine de către cler, preotul şi vicarii împărţindu-şi teritoriul parohiei. Cu prilejul acestei vizite se binecuvîntează cabanele de la munte – în exterior şi în interior, inclusiv grajdul –, sarea şi apa care se găsesc acolo, precum şi turmele şi păşunile. Sarea va putea fi eventual dată animalelor bolnave.
- 24 iunie „în zori de zi": culegerea celor şapte plante cu proprietăţi medicinale – iedera-pămîntului, limba-mielului, sunătoare, verbină, salvie, cimbrişor şi soc. Dimineaţa, liturghia în cursul căreia se oferă clerului miei, pui şi iepuri ţinuţi de copii, deasupra cărora preotul sau vicarii citesc începutul Evangheliei după Ioan.
- Începutul lui noiembrie: binecuvîntarea de toamnă a caselor şi a recoltelor[2]. Ceremonialul este acelaşi ca şi la binecuvîntarea „munţilor", care are loc după Joia Verde.

Această listă, foarte interesantă în sine, necesită două remarce complementare: înşiruirea de mai sus nu conţine decît cîteva jaloane deosebit de semnificative de pe parcursul unui an obişnuit din viaţa locuitorilor din Megève în secolul al XIX-lea. Slujbele de duminică şi cele ţinute la marile sărbători, rugăciunea în familie seara, recitarea de trei ori pe zi a *Angelus*-ului aduceau şi ele linişte şi încredere, dînd oamenilor de fiecare dată prilejul de a-şi reînnoi speranţa că sufletele şi trupurile lor, animalele şi recoltele vor fi ferite de forţele rele. De altfel, cînd e vorba de viaţa religioasă de altădată, este greu uneori să separi sacrul de profan şi protecţia sufletului de cea a trupului: putem demonstra lucrul acesta printr-un exemplu ales dintre miile de cazuri asemănătoare.

În octombrie 1614, facultatea de teologie din Paris a cenzurat o operă intitulată *Vie admirable de sainte Jeanne de la Croix, religieuse du séraphique saint François* [*Minunata viaţă a sfintei Ioana a Crucii, călugăriţă a seraficului sfînt Francisc*]. Călugăriţele dintr-o mănăstire o rugaseră pe superioara lor, „preafericita" Jeanne, să-l implore pe Iisus Hristos să binecuvînteze mătăniile fiecăreia dintre ele. Şi-au lăsat toate mătăniile în tabernacul, iar Jeanne a început să se roage. În timp ce se ruga, un înger a luat mătăniile, care, atunci cînd Jeanne şi-a terminat rugăciunea, erau din nou în tabernacul. În mănăstire s-a răspîndit convingerea că, începînd de atunci, haruri deosebite pogorîseră nu numai asupra fiecărui şirag de mătănii, ci şi a fiecăruia dintre boabele lor, ba chiar – importanţa atingerii – asupra „tuturor boabele care se atinseseră de boabele acestor mătănii binecuvîntate prin atingerea mătăniilor, şi tot aşa la nesfîrşit". Or, aceste haruri erau: „1) să-i elibereze pe cei posedaţi; 2) să stingă incendiile şi vîlvătăile; 3) să apere de trăsnet, să domolească furtunile, să vindece de

ciumă, de febră, de paralizie, să scape de şovăieli, de nelinişti, de ispite, de deznădejde, de magicieni şi vrăjitori"[3]. Această listă scoate la iveală strînsa legătură dintre cererile referitoare la mîntuirea spirituală şi cele privind ocrotirea trupească. În acelaşi timp, ea permite întocmirea catalogului principalelor motive de frică pe care le avea o mănăstire de călugăriţe la începutul secolului al XVII-lea.

Reconstituirea calendarului riturilor securizante dintr-o comunitate din Alpi din secolul al XIX-lea ne îndeamnă să deschidem inepuizabilul dosar al ceremoniilor, rugăciunilor şi obiectelor sacre utilizate în civilizaţia „astăzi pierdută" în scopul îndepărtării ameninţărilor şi primejdiilor. Din capul locului, ne frapează o opoziţie. Astăzi sîntem ocrotiţi de un mare număr de bărbaţi şi de femei. La New York, 2.000 de „îngeri păzitori" îi protejează (cu mai mult sau mai puţin succes) pe utilizatorii metroului. În Franţa, în 1984, revenea un poliţist la 262 de locuitori*. Dacă am face însă totalul celor care, într-un fel sau altul, lucrează pentru siguranţa noastră, pentru sănătatea noastră şi pentru ocrotirea bunurilor noastre – în poliţie şi jandarmerie, în trupele de pompieri, în domeniul asigurărilor, în profesiile medicale, în spitale, laboratoare şi farmacii, în transporturi, în uzine şi chiar în atelierele unde se fabrică seifuri şi sisteme de alarmă – la ce cifră am ajunge? Poate că, într-o bună zi, jumătate din populaţia unei ţări va lucra pentru protecţia celeilalte. Odinioară însă, numărul celor care, în principiu, îşi apărau semenii de tîlhari, boli şi accidente era mic. De aceea, strămoşii noştri compensau puţinătatea protectorilor de pe pămînt prin înmulţirea protectorilor cereşti şi a riturilor, obiectelor şi formulelor de protecţie.

Binecuvîntările şi conjurările religioase merită aşadar din partea istoricilor o atenţie deosebită, dată fiind importanţa pe care le-o acordau strămoşii noştri, dar şi pentru că ele puneau toată forţa Bisericii – adică întregul ei capital de sacralitate – în slujba oamenilor. Aceste rituri se înmulţiseră în decursul secolelor dinaintea Reformei. Desfiinţate mai tîrziu în zonele protestante, ele rămîn numeroase în spaţiul romano-catolic, deşi mai atent ţinute sub control decît în perioada anterioară.

Clasificările bisericeşti obişnuite fac distincţie între, pe de o parte, binecuvîntările rezervate episcopului şi cele săvîrşite de clerul parohial şi, pe de altă parte, binecuvîntarea „persoanelor", a „locurilor" şi a „lucrurilor". Aceste categorii nu sînt însă şi cele mai adecvate pentru cercetarea noastră asupra nevoii de securitate. De aceea, preferăm împărţirea următoare, mai potrivită, credem, pentru ceea ce însemna experienţa de viaţă religioasă:

* La aceeaşi dată, în Anglia era unul la 457 de locuitori; în Suedia, unul la 406; în RFG, unul la 307. În Europa Occidentală, numai Italia întrecea Franţa, cu un poliţist la 222 de locuitori.

1) formulele care confereau anumitor elemente sau alimente (apă, vin, pîine...) şi anumitor obiecte (lumînări, tămîie...) o eficienţă aparte, astfel încît acestea căpătau, prin gestul Bisericii, puterea de a ocroti sau de a tămădui;
2) binecuvîntările preventive, făcute uneori sub formă de exorcisme şi menite să protejeze de orice primejdie, prezentă sau iminentă, fiinţe şi lucruri (oameni, turme, grîne, case, nave etc.);
3) binecuvîntările, conjurările şi exorcismele săvîrşite cu prilejul unor ameninţări iminente sau a unor pericole prezente.

Principala sursă documentară o constituie aici ritualurile – lucrări liturgice care cuprind riturile îndeplinite de preoţi în afara liturghiei şi a altor slujbe (vecernie ş.a.). Ritualurile arată aşadar cum trebuie administrate Sfintele Taine, cum se folosesc sacramentaliile*, cum se rostesc formulele de binecuvîntare. Aceste lucrări datează din Evul Mediu. În Franţa, tipărirea lor a început din anul 1476. În Italia, în 1523, apare un ritual romano-veneţian alcătuit de dominicanul Alberto Castellano şi aprobat de către papa Leon al X-lea. Iniţial intitulat *Liber sacerdotalis*, apoi *Sacerdotale*, volumul s-a bucurat de un real succes, de vreme ce a apărut, pînă în 1603, în cel puţin douăzeci de ediţii, toate tipărite la Veneţia. Cu toate acestea, el nu a fost niciodată oficializat de Sfîntul Scaun[4].

Cardinalul Santori a primit din partea papei Grigore al XIII-lea însărcinarea de a întocmi un *Rituale sacramentorum*, care poartă data primelor fascicule (1584). În realitate, el a fost tipărit în fascicule succesive, între 1584 şi 1602, şi nu a fost niciodată publicat oficial. Mai există, se pare, douăzeci şi şase de exemplare. Preţioasă pentru istorici, lucrarea cuprinde o sută douăzeci şi una de binecuvîntări, pe cînd *Sacerdotalul* lui Castellano numără doar şaptezeci. Ca reacţie la această inflaţie, în *Rituale romanum* al lui Paul al V-lea (1614) nu mai apar decît douăzeci şi nouă. Vom vedea că pînă şi ritualurile diecezane care se intitulau „romane" vor menţine sau vor relua o seamă de binecuvîntări eliminate de Paul al V-lea. Această mişcare de reintroducere – şi chiar de introducere de noi binecuvîntări – s-a amplificat în secolul al XVIII-lea, mai ales în ritualurile neogalicane din Franţa. De altfel, episcopii nu erau obligaţi să adopte ritualul roman. Tot astfel, în ţările germane, multe binecuvîntări suprimate de Paul al V-lea s-au păstrat.

Lucrarea lui Adolf Franz *Die kirchlichen Benediktionen* (2 vol., Freiburg im Breisgau, 1908) dă textul multor binecuvîntări utilizate în ţările germane în Evul Mediu, în secolul al XVI-lea şi chiar în

* Termenul *sacramentalii* [*sacramentalia*] a fost creat de Petrus Lombardus (†1160) pentru a desemna o serie de rituri de sfinţire instituite sau recunoscute de Biserică, pe lîngă cele şapte taine.

perioada următoare. Pe lîngă aceasta, o bună sursă de informaţii privitoare la binecuvîntările din Imperiu o constituie o compilaţie întocmită la sfîrşitul secolului al XVII-lea de către un franciscan din Boemia, Bernard Sannig. Acesta a publicat în 1685, simultan la Praga şi la Köln, un *Rituale ecclesiasticum* ce cuprindea „absoluţiunile, binecuvîntările, conjurările, exorcismele [...] etc." autorizate de ierarhii din diferite dieceze. Din păcate, el nu precizează ce anume era acceptat într-un loc şi respins în alte părţi. Putem totuşi presupune că lucrarea sa, care mai poartă şi titlul de *Culegere*, inventariază binecuvîntările şi conjurările cele mai răspîndite în Imperiu. În 1756, apărea la Köln a şaptea ediţie a cărţii. Eu însă am consultat o ediţie italiană, realizată la Bassano de către Remondini; alte ediţii au apărut la Veneţia şi la Roma. Lucrarea, care traducea experienţa de viaţă religioasă din nordul şi centrul Italiei, era în foarte mare măsură tributară ritualului lui Grigore al XIII-lea*.

Sfinţirea elementelor şi a obiectelor

În toate binecuvîntările, stropirea cu apă însemna şi aducea ocrotirea dumnezeiască. De aici, nevoia ca atît clerul, cît şi credincioşii să aibă oricînd la dispoziţie apă sfinţită, utilizabilă nu numai la liturghiile obişnuite, dar şi în caz de primejdie. Rabanus Maurus scria, în 819, în *De institutione clericorum*:

> „Sarea şi apa se sfinţesc pentru diferite întrebuinţări din partea credincioşilor, împotriva vedeniilor iscate de Necuratul, pentru sănătatea dobitoacelor, spre a alunga bolile [...]. Căci nici un alt element nu curăţă şi nu înviorează toate ca apa, de vreme ce, botezaţi fiind noi întru Hristos, prin apă renaştem ca să trăim curăţiţi. Apă a ieşit din coasta lui Hristos şi sînge, spre a ne îndemna s-o folosim ca sacrament pentru

* Se cuvine să aduc aici mulţumiri părintelui P.-M. Gy, care a avut bunăvoinţa de a-mi împrumuta exemplarul său din *Rituale sacramentorum* al lui Grigore al XIII-lea şi de a-mi da o serie de sfaturi preţioase; doamnei A. Aussedat-Minvielle, coautoare, alături de J.-B. Molin, a unui *Répertoire des rituels et processionnaux imprimés conservés en France* [*Repertoriul ritualurilor şi procesionalelor tipărite păstrate în Franţa*] (CNRS, 1984), şi a cărei teză de doctorat (2 vol., Paris I, 1987) este intitulată *Histoire et contenu des rituels diocésains et romains imprimés en France de 1476 à 1800. Inventaire descriptif des rituels des provinces de Paris, Reims et Rouen* [*Istoria şi conţinutul ritualurilor diecezane şi romane tipărite în Franţa între 1476 şi 1800. Inventar descriptiv al ritualurilor din provinciile Paris, Reims şi Rouen*]; nu în ultimul rînd, îi mulţumesc d-nei N. Lemaître, care a avut amabilitatea de a-mi transmite, înaintea publicării, textul comunicării sale de la colocviul de la Madrid (1986), „Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions".

orice sfinţire şi pentru orice curăţire. Iar amestecul de sare sfinţită şi apă vine din voinţa lui Dumnezeu, care i-a poruncit lui Elisei să pună sare într-o fîntînă pentru a face sănătoasă apa de la Ierihon. Aşadar natura sării se înrudeşte cu a apei, iar ele lucrează împreună, aparţinînd aceluiaşi element, slujind la fel şi avînd acelaşi înţeles. Căci apa curăţă de murdării, iar sarea alungă putreziciunea; apa aduce curăţenie, iar sarea dă naştere sincerităţii; apa înseamnă băutura înţelepciunii, iar sarea – grija de a fi prevăzător..."[5].

Acest text pedagogic lămureşte utilizarea sacramentaliilor în Biserica Catolică. În virtutea unor exemple sau afirmaţii culese din Scriptură, acestor rituri li se atribuia puterea de a acţiona deopotrivă asupra sufletului şi trupului şi de a aduce vindecare, însănătoşire sau protecţie amîndurora. Ritualul de la Lausanne, tipărit în 1500, cuprinde „un exorcism şi o sfinţire a apei" deosebit de revelatoare[6], în ciuda greşelilor gramaticale care îngreunează traducerea:

„Rugăciune. Dă [Doamne] leacul tău aducător de mîntuire acestei făpturi a sării şi a apei, ca, pretutindeni unde va fi ea vărsată, să slujească la însănătoşirea sufletului şi trupului şi să nimicească viermii şi omizile şi toate vieţuitoarele care vatămă roadele pămîntului. Acum şi pururea etc.

[...] Ţie, făptură a sării şi a apei, îţi cer în numele Dumnezeului celui Viu, al Dumnezeului celui Adevărat, al Dumnezeului celui Sfînt; îţi cer în numele lui Dumnezeu care, la început, te-a despărţit de uscat; îţi cer în numele Dumnezeului celui Adevărat care ţi-a poruncit să curgi din izvorul cel din rai; îţi cer în numele Aceluia care cu puterea Lui te-a prefăcut în vin în Cana Galileii, şi a umblat cu piciorul pe mare, şi ţi-a pus numele de Siloam; îţi cer în numele Aceluia care, cu ajutorul tău, l-a vindecat de lepră pe Neeman Sirianul şi care, după ce prorocul Elisei a turnat peste tine sare, te-a curăţit spunînd: «Apă sfîntă, apă curată, apă care speli de toată murdăria şi de toate păcatele»*; îţi cer în numele Dumnezeului celui Viu să te arăţi curată şi să nu ţii în tine nici o nălucă, ci să lucrezi ca un izvor din care a fost alungat tot răul şi ca mîntuire pentru credincioşi. Pretutindeni unde vei fi vărsată, pe roade, pe pomi, pe hambare şi pe case, în ungherele odăilor, pe ogoare, pe zarzavaturile de tot soiul, prin grădini, pe bărbaţi şi femei, pe turme şi pe cai şi pe orice alt dobitoc folositor; şi pe orice făptură care va gusta din tine să o aperi de viermi, de omizi, de şobolani, de şerpi şi de toate jivinele care prăduiesc roadele pămîntului, şi să-i fii ei leac şi ocrotire pentru viaţă şi pentru sănătate. Iar diavolul, viermii, omizile şi toate jivinele care vatămă roadele pămîntului să se ducă pe pustii. Iar pe cît de departe este cerul de pămînt, lumina de întuneric, dreptul de păcătos, dulcele de amar, pe atît de departe să fie roadele pămîntului de duhul cel necurat, de omizi, viermi, şobolani, şerpi şi orice jivină vătămătoare. Ocroteşte-i pe cei care vor bea din tine şi se vor stropi de orice rău pentru bărbaţi, femei, locuri,

* Formula nu apare în *IV Regi* 5, unde este relatată povestea lui Neeman.

turme şi dobitoace: prin cuvîntul şi puterea Domnului nostru Iisus Hristos, care trăieşte şi împărăţeşte cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh...".

În secolele al XV-lea şi al XVI-lea, sfinţirea apei (în care s-a pus sare) duminică, înainte de liturghie, căzuse întru cîtva în desuetudine, deşi ierarhii au încercat să o revalorizeze în cîteva dieceze din Germania şi Spania. În schimb, sfinţirea – cel puţin a apei – avea loc în fiecare an, în anumite ocazii solemne care variau în funcţie de loc. În sudul Italiei, de Bobotează, în Germania de Sus – de Sfîntul Ştefan (26 decembrie) sau de Sfîntul Blaziu (3 februarie)[7]. La ieşirea de la liturghie, apa li se dădea de băut animalelor, uneori chiar găinilor şi gîştelor, pentru a le apăra de hoţi. În dieceza Strasbourg, pe la 1500 (pînă în 1590, în partea rămasă catolică) exista o sfinţire a apei şi a sării „care să-i apere pe oameni de o moarte neaşteptată şi pe animale de boli", şi care avea loc de Cinstirea Lanţurilor Sfîntului Petru (1 august). În ţările germane, în momentul izbucnirii Reformei, sfinţirea apei se putea face şi de sărbătoarea Sfintei Ana (26 iulie) – de aici, termenul „apa Sfintei Ana". Acesteia îi făcea totuşi concurenţă „apa Sfîntului Anton", deosebit de utilă în combaterea epilepsiei. Aflăm, din scrierile marelui predicator Geiler von Kaisersberg (†1510), că în epocă se recurgea la „apa Sfîntului Gundbrecht" împotriva muşcăturii de cîine turbat, la „apa Sfîntului Petru" împotriva febrei intermitente, la „apa Sfîntului Valentin" împotriva epilepsiei.

O serie de ritualuri germane din secolul al XV-lea mai dezvăluie folosirea „apei Sfîntului Albert", care le ocrotea pe gravidele cărora li se apropia sorocul. Una dintre formulele de sfinţire a acestei ape cuprindea următoarea rugăciune: „Dumnezeule veşnic şi atotputernic, care ai zidit cerul şi pămîntul şi ai vrut ca pe pămînt bărbatul să fie zămislit din pîntecele femeii, pe Tine te rugăm, primeşte rugăciunile noastre şi, după mare mila Ta, sfinţeşte cu binecuvîntarea Ta dumnezeiască această făptură a apei, pentru ca orice femeie însărcinată şi grea care va bea cu credinţă din apa aceasta sfinţită în numele Tău şi în numele Sfintei Maicii Tale Maria, şi prin moaştele Sfîntului mărturisitor Albert, să primească prin mijlocirea şi puterea lor ajutorul Tău şi să fugă de la ea orice durere şi orice primejdie atunci cînd va naşte"[8].

Astfel de binecuvîntări se făceau de ziua sfîntului, în prezenţa moaştelor lui. Mai tîrziu aveau să fie folosite apa Sfîntului Vincenţiu Ferrier, a Sfîntului Ignaţiu de Loyola, a Sfîntului Vincenţiu de Paul etc. Dominicanii aveau privilegiul de a sfinţi, în bisericile ce depindeau de mănăstirile lor, o „apă a Sfîntului mucenic Petru" – un sfînt din ordinul lor –, care apăra de boli trupul şi sufletul. Cu toate acestea, Biserica tridentină a manifestat o anume preferinţă pentru sfinţirea duminicală a apei[9]. Ritualurile din epoca clasică îi recomandă preotului paroh să facă această sfinţire înaintea procesiunii din cadrul liturghiei duminicale, „cu excepţia duminicilor cînd cad sărbători solemne sau la care

este scos Sfîntul Sacrament"[10]. Preotul se ducea la agheasmatar, însoţit de un cleric care ducea sarea şi o lumînare aprinsă. În cursul ceremoniei, spunea cîteva rugăciuni şi rostea formule de exorcizare deasupra apei.

Vinul putea fi şi el sfinţit, fie ca atare, fie în asociere cu apa – lucru semnalat de nişte ritualuri germane din secolul al XV-lea –, fie împreună cu pîinea. Ritualul lui Grigore al XIII-lea adună chiar laolaltă, de Sfîntul Blaziu (3 februarie), sfinţirea „pîinii, vinului, fructelor şi seminţelor"[11]. În ţările germane, vinul sfinţit se numea „vinul Sfîntului Ioan" (evanghelistul), pentru că era de obicei „exorcizat" cu prilejul sărbătorii respective. Un ritual austriac din secolul al XII-lea cuprinde următoarea formulă, rostită de preot după un psalm, *Kyrie*, *Tatăl nostru* şi *Crez*:

> „Te exorcizez, făptură a vinului, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, ca să fie izgonit din tine, prin puterea sfîntului şi a Domnului nostru, tot ce este vătămător şi potrivnic mîntuirii oamenilor [...].
>
> [Doamne,] spulberă vicleşugurile diavolului celui mincinos, vrăjmaşul neamului omenesc. Revarsă-ţi binecuvîntarea şi puterea peste această băutură, prin mijlocirea sfîntului tău apostol şi evanghelist Ioan. Curăţ-o de orice otravă, alungă-i puterile aducătoare de moarte, goneşte din ea toată răutatea şi dă-le celor ce vor bea dintr-însa ochi să te vadă, urechi să te audă, inimă să-ţi priceapă măreţia. Prin rugile şi vrednicia sfinţilor tăi, păzeşte-i pe ei de tot răul şi du-i în împărăţia ta de slavă, unde este pace şi bucurie, în vecii vecilor"[12].

Formule de acest gen se regăsesc în multe ritualuri germane din secolul al XV-lea şi din prima jumătate a secolului al XVI-lea. Minunea din Cana şi Cina cea de Taină veneau în chip firesc în sprijinul unor rugăciuni care cereau vinului sfinţit să izgonească toţi duşmanii „văzuţi şi nevăzuţi" şi să-i păzească pe credincioşi de „bolile care ucid trupul şi sufletul". „Sfinţirea vinului în cinstea unui sfînt întru ocrotirea bolnavilor" apare în Franţa, îndeosebi în ritualurile din Genève-Annecy (1612), Besançon (1619), Chartres (1627, 1639, 1640), Orléans (1642), Meaux (1645), Périgueux (1651), Chalon-sur-Saône (1653), Clermont (1656), Lyon (1692), Boulogne (1750)[13].

Că în mintea clerului şi a credincioşilor exista un soi de echivalenţă între apă şi vin ne-o dovedeşte faptul că, uneori, bolnavilor li se dădea să bea fie apă, fie vin, în care stătuseră fragmente din Sfînta Cruce[14]. În acelaşi spirit, ritualul de la Bourges din 1612 cuprinde o „sfinţire a pîinii, vinului şi apei pentru bolnavii cărora li s-au făcut farmece, sau bîntuiţi, sau demonizaţi"[15]. În ţările germane exista şi datina de a-i duce pe copii la biserică după cîteva zile de la botez. La sfîrşitul slujbei, preotul umezea buzele bebeluşului cu vinul care, după împărtăşanie, folosise la curăţirea caliciului. „Primeşte această abluţiune, se

spunea în rugăciunea înscrisă în ritualul de la Spire din 1512, întru mîntuirea sufletului şi trupului tău."[16] Această practică era cu siguranţă o rămăşiţă a vechii împărtăşiri a copiilor în momentul botezului, obicei larg răspîndit pînă în secolul al XII-lea.

Să mai amintim că atît ritualul gregorian de la Roma, cît şi o seamă de liturghiere şi breviare din Răsărit şi din Occident din secolele IX-XI menţionau o binecuvîntare a „strugurilor noi", atestată apoi în multe dieceze din Germania şi din Franţa, printre care şi dieceza Paris. Ea se desfăşura în general pe 6 august, de Sfîntul Sixt, zi în care, începînd din 1457, se prăznuieşte şi Schimbarea la faţă[17]. Acolo unde ceremonia s-a păstrat, după ce papa Paul al V-lea a eliminat-o din ritualul roman, autorităţile au precizat că zeama stoarsă din struguri trebuia amestecată în caliciu cu vinul nebinecuvîntat încă. Unele binecuvîntări ale strugurilor noi aveau loc de Aflarea moaştelor Sfîntului Ştefan (2 august) sau de Sfîntul Oswald (5 august). La Lyon, în secolul al XVII-lea, ceremonia a rămas celebrată în ziua de Schimbarea la faţă[18].

Există o apropiere între aceste binecuvîntări ale vinului şi strugurilor şi binecuvîntarea împreună a vinului şi a pîinii care, îndeosebi în Franţa, Anglia şi Italia secolelor XIII-XV, avea loc la sfîrşitul slujbei de cununie sau după binecuvîntarea patului nupţial.

Pîinea făcea şi separat obiectul unor binecuvîntări care adeseori comemorau minunea manei date în pustiu sau pe aceea a înmulţirii pîinilor de către Iisus. Unele ceremonii se ţineau de Sfîntul Blaziu (3 februarie), caz în care pîinile sfinţite urmau să fie folosite la vindecarea bolilor de gît. Altele aveau loc de Sfînta Agata (5 februarie) – obicei foarte răspîndit în Germania, mai ales începînd din secolul al XVI-lea. „Pîinea Sfintei Agata" se folosea cu precădere împotriva focului.

O liturghie de binecuvîntare a pîinii împotriva „fierbinţelii şi a bolii" figurează şi în ritualurile de la Chalon-sur-Saône (1653), Langres (1679), Lyon (1692). Binecuvîntarea pîinii în ziua de Sfîntul Blaziu, deci împotriva durerilor de gît, era prevăzută în ritualurile de la Rodez (1603), Vabres (1611), Genève-Annecy (1632), Clermont şi Elne (1656). Diecezele Genève-Annecy (1632), Clermont (1656 şi 1733), Basel (1665) şi Lyon (1692) recurgeau şi la o binecuvîntare a pîinii în ziua de Sfînta Agata, „împotriva primejdiei focului"[19]. Ritualul de la Lyon din 1692 cuprinde nu mai puţin de patru binecuvîntări ale pîinii : două obişnuite, una a pîinii pentru bolnavi şi pe cea a „pîinii Sfintei Agata"[20]. Cîteva ritualuri menţionează, în plus, o binecuvîntare a pîinii (şi a celorlalte alimente) ce trebuie date animalelor bolnave de „molimă"[21].

În Renania şi Ţările de Jos, „pîinea Sfîntului Hubert" se folosea împotriva muşcăturii de cîine turbat. Să mai reţinem că, în regiunile în care se aşezaseră eremiţi augustinieni, se răspîndise o binecuvîntare a „pîinii Sfîntului Nicolae din Tolentino". Mort în 1305, acesta aparţinuse aceleiaşi congregaţii. Pe cînd era bolnav, i s-a arătat Fecioara

Maria şi, alături de ea, Sfîntul Augustin. Fecioara i-a poruncit să mănînce dintr-o pîine pe care o femeie tocmai o făcuse, iar el s-a însănătoşit pe dată. Nicolae din Tolentino a fost canonizat în 1447, iar sărbătoarea lui, de la 10 septembrie, a prilejuit binecuvîntarea de pîini.

O *Benedictio panis sancti Nicolai de Tolentino* de la sfîrşitul secolului al XV-lea (sau din 1500) face următoarea recomandare[22]: „Dacă este cineva bolnav, să ia o bucăţică din pîinea aceasta, s-o pună într-un vas cu apă, să spună de cinci ori *Tatăl nostru* şi de încă cinci ori *Ave Maria*, şi să facă o făgăduială după cum îl va îndemna cugetul. Dacă bolnavul este un copil, mama lui să facă acelaşi lucru, trei zile la rînd şi pe nemîncate. Dacă cineva vede că i-a luat foc casa, să ia cu evlavie o bucăţică din pîinea aceasta şi s-o arunce în foc, cu evlavie, întru cinstirea Sfîntului Nicolae. Biserica îngăduie toate aceste rituri, pentru că multe astfel de minuni s-au văzut la curia romană şi în alte părţi ale lumii". Un document din secolul al XVII-lea dă aceleaşi sfaturi, adăugînd că, dacă cineva este prins într-un naufragiu, să arunce pîinea Sfîntului Nicolae în apa mării, „cu evlavie"[23].

În *Culegerea* [*Collectio*] lui Sannig, binecuvîntarea pîinii Sfîntului Nicolae din Tolentino este extraordinar de lungă[24], dovadă indirectă a importanţei ei pentru credincioşii de altădată. Ceremonia cuprindea recitarea a două imnuri şi a cinci rugăciuni, precum şi lectura unor fragmente din Cartea Regilor şi din Evanghelia după Ioan. Una dintre rugăciuni îi cerea lui Dumnezeu ca, prin mijlocirea sfîntului, să dăruiască viaţă veşnică acelora care vor mînca din pîine „cu vrednicie", şi să-i apere de orice otravă şi de orice „le-ar putea aduce moartea". Rugăciunea următoare, adresată Creatorului, spunea: „Te chemăm într-ajutor. Căci, numai şi la auzul numelui tău, şarpele se potoleşte, balaurul fuge, năpîrca amuţeşte, toate jivinele veninoase se tem – chiar şi tîrîtoarele cele mai puternice şi mai primejdioase –, iar rădăcinile potrivnice sănătăţii oamenilor se usucă"[25]. Aceasta dovedeşte că, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pîinea Sfîntului Nicolae era folosită îndeosebi pentru a contracara efectul otrăvurilor şi al veninului.

Pentru a beneficia de un ajutor dumnezeiesc nu era însă nevoie să-l invoci pe sfînt sau să aduci de la biserică pîinile binecuvîntate duminica. La Marsilia, în secolul al XVII-lea, se credea că pîinile coapte pentru Crăciun rămîn bune timp de cel puţin un an, puterea lor ocrotitoare acţionînd în tot acest răstimp. Cum anume, ne lămureşte preotul François Marchetti, care face o corelaţie între pîini şi lumînări:

> „Este o urmare a binecuvîntărilor pe care această noapte sfîntă le revarsă nu numai asupra pîinilor, ci asupra a tot ceea ce se pune pe masă în seara de Ajun. De aceea, poporul păstrează cu grijă resturile, pentru a le folosi, la nevoie, împotriva căzăturilor copiilor mici, a spaimei pricinuite de tunete sau trăsnete, şi a furiei valurilor, în vreme de furtună sau de vijelie. Marinarii noştri nu se îmbarcă mai niciodată fără

să-şi ia din acestea la ei, spre a le arunca în apă, dacă marea este nemaipomenit de zbuciumată. Pescarii de pe la noi, aşijderi: iar unii dintre dînşii mai folosesc şi mucuri de lumînări arse în seara de Ajun, pentru a potoli vînturile şi furtuna; ceea ce Dumnezeu, binecuvîntîndu-le credinţa, îi ajută să izbutească după cum îşi doresc"[26].

Marchetti lasă să se înţeleagă că, printre obiectele înzestrate cu putere prin liturghie se numără, evident, lumînările – de unde şi binecuvîntarea stupilor şi albinelor –, ale căror flacără şi lumină se credea că îndepărtează uneltirile diavoleşti. Sfinţite, fie de Binecuvîntarea lumînărilor, fie a doua zi, de Sfîntul Blaziu, fie în orice alt moment al anului[27] – căci lipsirea caselor de o astfel de protecţie ar fi fost o imprudenţă –, lumînările aduse la biserică de credincioşi erau luate apoi acasă. În caz de boală sau de furtună, sau dacă exista teama unor „urgisiri" din partea „duhurilor necurate"[28], lumînările erau lăsate să ardă pînă la trecerea primejdiei. Lumina lor îi veghea şi pe cei care trăgeau să moară.

Binecuvîntarea lumînărilor este atestată în Biserica din Occident începînd cu secolul al X-lea[29]. Dată fiind evidenta cerere a populaţiei, toate ritualurile din epoca clasică includ o „sfinţire a lumînărilor în afară de ziua Binecuvîntării lumînărilor". Cea cuprinsă în ritualul lui Paul al V-lea, reluată de Sannig, ne dezvăluie temerile şi primejdiile pe care voia să le risipească:

„Rugilor noastre răspunzîndu-le, binecuvîntează, Doamne, lumînările acestea şi, prin puterea sfintei tale cruci, revarsă asupră-le binecuvîntarea cerească, cele ce le-ai dăruit neamului omenesc ca să alunge întunericul. Şi prin semnul sfintei tale cruci [de remarcat repetiţia], să fie ele binecuvîntate, ca, pretutindeni unde vor fi aprinse sau puse, să împrăştie şi să cutremure pe căpeteniile întunericului. Şi să fugă acestea, înspăimîntate, cu toţi dregătorii lor, departe de casele de aici, şi să nu mai cuteze a-i urgisi şi munci pe robii tăi..."[30].

Ce se întîmpla însă dacă, acasă, rezerva de lumînări sfinţite se termina, iar credincioşii aveau urgent nevoie de preţioasa lor lumină – de exemplu, în caz că cineva era pe moarte? François Marchetti ne dezvăluie posibilitatea binecuvîntării în pripă a unor lumînări făcute de femei – însărcinate, prin tradiţie, să se ocupe de riturile funerare –, posibilitate pe care o aprobă (la fel cum aprobă şi binecuvîntarea pîinilor de Crăciun):

„Întrucît toate binecuvîntările se fac în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, iar femeile care stau la căpătîiul celor aflaţi pe moarte nu au nici timp, nici dreptul de a rosti rugăciunile folosite de Biserică, pentru a binecuvînta lumînările de care se slujesc în atare împrejurări, le sting suflînd în ele, apoi le aprind de trei ori, pentru a deosebi astfel cele trei persoane ale Preasfintei Treimi, pe care o invocă prin această ceremonie

şi pe care o recunosc drept adevăratul izvor al oricărei binecuvîntări şi al oricărei lumini. Prima oară cînd aprind lampa sau lumînarea, spun «În numele Tatălui» ; apoi o sting şi o aprind iar, spunînd «Şi al Fiului» ; apoi iarăşi o sting şi o aprind, a treia oară, încheindu-şi binecuvîntarea cu cuvintele «Şi al Sfîntului Duh». După care, cu lumina aceea îl binecuvîntează pe bolnav la fel cum facem noi, preoţii, cînd, aflîndu-ne la căpătîiul muribundului, vedem că-şi va da sufletul. Aşa fac ele, socotind că focul de la lumînarea cu pricina a primit, prin invocaţia şi ceremonia aceea, un soi de sfinţenie, pe care o poate dărui şi lucrurilor pe care vrem să le binecuvîntăm"[31].

În vechea civilizaţie, unde lupta cu întunericul şi cu ameninţările lui ocupa un loc atît de important, mai ales iarna, lumînările sfinţite şi lumina lor aduceau linişte şi securitate. François Marchetti consemnează că, la Marsilia, „le ţineau aprinse în case toată noaptea de Crăciun"[32].

Sfinţirea sau binecuvîntarea lumînărilor a dăinuit în teritoriile catolice pînă nu demult. În schimb, cea – străveche – a tămîiei şi a smirnei a fost eliminată din majoritatea ritualurilor din epoca clasică. Nu însă din toate, de vreme ce apare în *Culegerea* lui Sannig, publicată la sfîrşitul secolului al XVII-lea[33] şi tributară, şi în această privinţă, ritualului lui Grigore al XIII-lea. Acţiunea tămîiei şi a smirnei era, în concepţia oamenilor – şi a Bisericii – asemănătoare cu aceea a lumînărilor, dar punea la bătaie mireasma şi simţul mirosului, în locul luminii şi văzului. În Germania, în secolele XIV-XV, binecuvîntarea avea loc fie de Sfîntul Mihail, fie, tot mai adesea, de Epifania Domnului. Sannig nu ştie decît de această din urmă sărbătoare, care amintea de ofrandele Regilor magi aduse pruncului Iisus. E de presupus că oamenii aduceau acasă de la biserică tămîie şi smirnă, la al căror parfum recurgeau în caz de necesitate.

O formulă folosită în Germania la sfîrşitul secolului al XIV-lea reaminteşte că Dumnezeu i-a dezvăluit lui Moise importanţa tămîiei pentru cult, mirosul ei plăcut fiind un „semn mistic" al bunei miresme a virtuţilor. De aceea, preotul cerea ca „dreapta slavei dumnezeieşti" să binecuvînteze „făptura tămîiei, a smirnei şi a celorlalte miresme ce ies din adîncurile cele ascunse ale plantelor"[34]. În secolul al XVII-lea, Marchetti explică, în acelaşi sens: „Harul binecuvîntării tămîiei [...] este acela că îndepărtează de la noi gîndurile necurate şi toate ispitele diavoleşti, că ne umple de bucuria iubirii cereşti şi de dulceaţa sfintei smerenii a inimii"[35].

Totuşi, şi de această dată, atît credincioşii, cît şi Biserica oficială asociau sănătatea sufletească cu cea trupească. De aceea, formula germană din secolul al XIV-lea, asupra căreia vom reveni, îi cerea lui Dumnezeu ca, de pretutindeni unde urma să se răspîndească fumul de tămîie şi smirnă, duhurile spurcate să fie puse pe fugă, bolile să fie

alungate, iar sănătatea să revină. „Doamne Atotţiitorule, adăuga ea, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov, umple această făptură a tămîiei şi a mirurilor cu puterea şi tăria miresmei tale; să fie ea pentru robii şi roabele tale zid, ocrotire şi apărare [subliniem această insistenţă securizantă], pentru ca Vrăjmaşul să nu intre în măruntaiele lor şi să nu se sălăşluiască acolo."[36]

Rugăciunea atestată de *Culegerea* lui Sannig ia forma unui exorcism. Astfel, preotul spune:

> „Te exorcizez pe tine, făptură a aurului, a smirnei şi a tămîiei (cu Tatăl, Fiul şi Mîngîietorul) [...] ca să iasă din tine toată înşelăciunea, toată amăgirea, toată şiretenia diavolească şi să fii leac izbăvitor pentru neamul omenesc împotriva capcanelor Vrăjmaşului. Iar toţi cei care, încrezători în ajutorul dumnezeiesc, te vor avea în locurile lor şi în casele lor în juru-le [...] să se izbăvească de primejdii sufleteşti şi trupeşti şi să fie vrednici a se bucura de tot binele [...]. Iar cei care te vor ţine în mîinile lor să fie feriţi de orice vătămare şi de orice rănire. Să izgonească bolile trupului şi sufletului şi nici o primejdie să nu-i ameninţe. Şi, fericiţi şi teferi, să Te slujească pe Tine în Biserica Ta"[37].

Focul (ca şi contrariul lui, apa) avea reputaţia de a alunga forţele ostile omului. Apărută la Sfîntul Mormînt în veacul al VI-lea, binecuvîntarea „focului nou" avea loc în timpul săptămînii sfinte – cel mai adesea, sîmbăta. O dată cu focul erau binecuvîntate ceara, fitilele, uleiul şi lemnele cu care era alimentat. După ce stingeau focul cel vechi în case, credincioşii aduceau de la biserică lumina nouă cu care urmau să-şi lumineze şi să-şi încălzească locuinţele[38]. Pe de altă parte, a început să se impună tot mai mult binecuvîntarea focului cu ocazia zilei de 24 iunie. Din vremuri îndepărtate, populaţia aştepta de la focul din ziua de Sfîntul Ioan protecţie pentru restul anului. Oamenii dănţuiau în jurul focului, săreau pe deasupra lui şi aduceau acasă cenuşa rămasă.

Protestantismul avea să suprime această sărbătoare. Acelaşi lucru l-au făcut, în teritoriile catolice, anumiţi episcopi. Alţii au menţinut-o, încercînd să impună un control asupra ei din partea Bisericii. În acest ultim caz, preotul paroh trebuia să binecuvînteze focul în ajun, înainte de asfinţit. La Tarbes, în 1644, formularul cuprinde numai două rugăciuni, dar este mult mai dezvoltat în ritualurile de la Toulouse (1782), Montauban (1785) şi Rieux (1790), unde este alcătuit din două-trei rugăciuni şi trei imnuri. Dumnezeu este rugat să binecuvînteze focul aprins în cinstea Naşterii Sfîntului Ioan Botezătorul şi să facă astfel încît toţi participanţii, iluminaţi de har, să dobîndească viaţa veşnică[39].

Ritualul roman din 1614 avea să renunţe la „binecuvîntarea focului în afara sîmbetei sfinte" care, în *Rituale sacramentorum* al lui Grigore al XIII-lea[40], apărea sub forma unei rugăciuni – e drept, destul de concisă. Aflăm în schimb, mulţumită bogatei *Collectio* a lui Sannig, de

existenţa unei lungi binecuvîntări a focului, încă în uz în Germania – şi, probabil, şi în nordul Italiei în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Recurgînd la similitudini, preotul îi cerea focului care-i pedepseşte pe damnaţi să mistuie uneltirile diavoleşti. Rugăciunea lui era deosebit de patetică şi de impresionantă:

„Te binecuvîntez, făptură a focului, spunea preotul, şi te sfinţesc cu acela care te-a zidit şi care i s-a arătat robului tău Moise în para de foc a rugului aprins. Te binecuvîntez, te exorcizez şi de conjur, făptură a focului, cu acela care face lumea să se zguduie şi care le ţine pe toate, ca să-mi fii de ajutor împotriva prădătorilor veniţi din iad. În numele lui Iisus, al Sfîntului Ubald şi al Sfîntului Anton de Padova[41], surpă-i, chinuieşte-i şi mistuie-i pe ei cu focul şi pucioasa gheenei. Doamne, binecuvîntează şi sfinţeşte făptura aceasta a focului, ca flacăra ei să ardă, să mistuie şi să nimicească demonii şi toate lucrările şi uneltirile lor, de orice fel ar fi ele, de acum şi din trecut. Toate lucrările [diavoleşti], în numele tău, Doamne, le spulber şi le nimicesc, cu smerenie rugîndu-mă atotputernicei tale milostiviri să dea acestui foc tăria care nu numai că le amineşte duhurilor rele amara suferinţă din iad, ci le stîrpeşte şi le alungă...”[42].

Ne putem întreba dacă exorcismul de mai sus nu li se părea suspect celor mai mulţi dintre episcopi, din pricina amalgamului dintre „alungarea” şi „stîrpirea” duhurilor rele. Dacă infernul este menit să dăinuie, cum pot fi „stîrpiţi” locuitorii lui?

Începînd cu Paul al V-lea, la fel de neortodoxă li s-a părut ierarhilor binecuvîntarea plantelor medicinale, dar asta nu înseamnă că ea a dispărut. Printre aceste plante, textele liturgice vechi pomenesc în special hreanul (care are proprietăţi antiscorbutice), virnanţul (despre care se credea că, prin acrimea lui, alungă demonii), pelinul (care are virtuţi tonice) şi trandafirii (ale căror petale au proprietăţi astringente). Binecuvîntări speciale ale hreanului sînt atestate în Occident din secolul al XII-lea pînă la începutul secolului al XVII-lea. Ele aveau loc fie în Miercurea Cenuşii, fie cu prilejul comemorării catedrei Sfîntului Petru la Antiohia (22 februarie)[43].

Trebuie spus că formulele de rugăciune referitoare la plantele medicinale, la început destul de sobre, au căpătat treptat un conţinut tot mai bogat[44]. Una dintre ele, folosită în Germania în secolul al XIV-lea, îi cere lui Dumnezeu să binecuvînteze ierburile de leac pentru ca, „de le va purta cineva asupra lui, să nu se atingă de el nici răutatea, nici capcanele, nici înşelătoriile, nici osîndirea, şi ferit să fie el de sfaturile viclene şi de uneltirile strîmbe ale oamenilor, ca să trăiască sănătos, fericit şi la adăpost de orice tulburare”[45].

În secolele al XV-lea şi al XVI-lea, binecuvîntarea „ierburilor de leac” avea loc fie de Cinstirea Lanţurilor Sfîntului Petru (1 august), fie, cel mai adesea, de Adormirea Maicii Domnului[46] (în ritualurile de la Strasbourg din secolul al XVI-lea, în ritualurile de la Toulouse din

1538 şi 1553, în ritualurile de la Chartres din 1580 şi 1581[47]). Ritualul de la Lyon din 1692 păstrează o scurtă binecuvîntare a „ierburilor împotriva ciumei în cinstea Sfîntului Roch"[48]. Cele de la Besançon din 1674 şi 1705 conţin o binecuvîntare „a ierburilor, a virnanţului, a trandafirului, a pelinului şi a altor plante asemănătoare, pentru fumigaţii cu prilejul exorcismelor împotriva demonilor"[49]. *Culegerea* lui Sannig, care adună laolaltă multe ceremonii eliminate din alte ritualuri, pomeneşte o „binecuvîntare a trandafirilor", o „binecuvîntare a ierburilor în ziua Adormirii Maicii Domnului" şi o „binecuvîntare a trandafirilor, a virnanţului, a pelinului şi a altor ierburi [de leac] de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului" – ultimele două menţionate şi în ritualul lui Grigore al XIII-lea[50]. Ritualurile de la Chalon-sur-Saône din 1653 şi 1735, precum şi cel de la Lyon din 1692, includ o rugăciune în cinstea Sfîntului Roch, care-i cere lui Dumnezeu să binecuvînteze nişte „ierburi" – nu se precizează ce ierburi anume – care-i vor apăra pe cei care le vor purta de miasmele ciumei[51]. La Tarbes, ritualurile din 1644 şi 1701 conţin o „binecuvîntare a laurilor sau a altor crenguţe în ziua Sfîntului Petru Martirul, pe 29 aprilie". Însemnarea ne lămureşte că „laurii sau crenguţele binecuvîntate pe care poporul le duce acasă ori la vii, pe ogoare sau prin livezi, au puterea de a păzi aceste locuri de grindină, trăsnet şi vijelii"[52]. Ritualurile de la Périgueux din 1680 şi 1783 menţionează existenţa unei „binecuvîntări a cîtorva grăunţi pentru doicile care n-au lapte"[53].

Atare liturghii ne permit din nou să bănuim ce anume cerea populaţia – lucru dovedit de altfel la Megève, în secolul al XIX-lea[54], ca şi în multe alte locuri, de culesul de ierburi în zorii zilei de Sfîntul Ioan. În lucrarea lui Sannig, comentariul binecuvîntării din 15 august precizează că, la ceremonie, oficiantul stă în faţa altarului, „dinaintea mulţimii care ţine în mîini ierburile". Preotul trebuie să recite psalmul 64 (acum 65) şi trei rugăciuni, cerîndu-i lui Dumnezeu să insufle ierburilor o „putere mai presus de fire" pentru ca, aplicate fiinţelor umane şi dobitoacelor, să le apere de „orice boli şi necazuri". Apoi cheamă din nou harul dumnezeiesc asupra ierburilor, grînelor şi fructelor „ca să slujească drept leac oamenilor, vitelor mici şi mari şi animalelor de ham, împotriva ciumei, bubelor, vrăjilor, descîntecelor, veninului de şarpe şi de alte lighioane, a muşcăturii de fiară şi a veninului de orice fel. Să fie ele ca un meterez împotriva înşelătoriilor, a uneltirilor şi a vicleniilor diavoleşti, oriunde se va pune, se va purta sau se va ţine vreo părticică din plantele acestea".

La Sannig, binecuvîntarea făcută în altă zi decît de Adormirea Maicii Domnului capătă forma unui exorcism rostit în numele Tetragramei* şi al sfinţilor Ubald şi Anton de Padova, din nou îngemănaţi.

---

* Tetragrama: cele patru litere mistice înscrise într-un triunghi şi alcătuind numele lui Dumnezeu.

„Exorcizez aceste ierburi, declară preotul, le binecuvîntez şi le sfinţesc, pentru ca pretutindeni unde vor fi puse – în case, pe acoperişuri, în odăile de culcare –, şi pentru oricine le va purta cu sine, sau le va mirosi, sau va face cu ele fumigaţii, sau le va pune în apa în care se îmbăiază, oriunde [...], să slujească la alungarea a tot răul, a toată primejdia, a tuturor puterilor şi lucrărilor satanei [...]. Binecuvîntez aceste ierburi şi le sfinţesc, ca să izgonească demonii, să spulbere orice vrăjitorie, să nimicească descîntecele, legăturile şi uneltirile satanei şi să ţină departe de trupul omenesc şi de orice loc lucrările diavoleşti de acum şi viitoare; şi în aceste ierburi diavolul să nu se sălăşluiască şi să nu aibă nici o putere."[55]

Un document de acest tip arată încă o dată cît se strîns asocia populaţia de odinioară bolile, otrăvurile naturale şi uneltirile diavoleşti. De aici, nevoia de a recurge la rugăciuni care să le alunge deopotrivă şi pe unele, şi pe celelalte.

Ne-ar lua mult prea mult enumerarea tuturor obiectelor binecuvîntate, a tuturor ceremoniilor şi practicilor religioase la care recurgeau catolicii de altădată pentru a obţine o protecţie deopotrivă sufletească şi trupească. Această nevoie de securitate explică în special purtarea de *agnus Dei*, mici medalioane confecţionate din ceara lumînării pascale amestecată cu sfîntul mir, şi pe care le binecuvînta papa în persoană. Iată rugăciunea pe care pontiful o rostea cu prilejul acestei binecuvîntări, aşa cum apare ea pe o foaie volantă tipărită la Roma, la începutul veacului al XVIII-lea, de Camera apostolică:

„*Agnus Dei* să şteargă păcatele; [prin el] să dobîndim iertare şi să fim dăruiţi cu har.

Iar, atingîndu-l şi văzîndu-l, creştinii să fie mînaţi a aduce laudă lui Dumnezeu.

Zarva din văzduh, grindina şi vijeliile, furia vînturilor şi tunetele să se curme şi să se potolească.

Şi, văzînd slăvitul şi aducător de mîntuire steag al crucii zugrăvit pe el, duhurile rele să se înspăimînte şi să fugă.

Iar cel care poartă [*agnus Dei*] să se întărească împotriva amăgirilor, înşelătoriilor, vicleniilor şi minciunilor diavolului [şi] duhurilor rele.

Şi nici o urgie, sau necaz, sau miasmă împuţită, nici boala-copiilor şi nici o tulburare sau furtună pe mare sau alte vitregii ale vremii să nu-i pricinuiască vreo pagubă ori vătămare celui care le va purta cu evlavie asupră-i.

Păziţi să fie femeia care naşte şi pruncul ei.

Iar toţi cei care le poartă să fie pururea în siguranţă şi să nu aibă a se teme de nici o primejdie; să nu le fie frică de umbre; şi nici o viclenie a diavolului să nu le facă rău, să nu le poată fi înşelată vederea; şi să fie ei feriţi de orice primejdie de foc, de trăsnet, de furtuni şi de vijelii; iar femeile să nască fără chinuri şi să fie izbăvite de tot răul şi de toată primejdia"[56].

Multe comportamente religioase ale strămoşilor noştri trebuie legate de cererea de *agnus Dei*: de pildă, binecuvîntarea „crijmei” [fr. *chrémeau*], adică a scufiei de pînză albă puse pe capul copilului care tocmai fusese uns cu sfîntul mir, la botez[57]; sau rugăciunile cotidiene adresate Sfîntului Cristofor împotriva morţii neaşteptate şi Sfintei Ana „spre dobîndirea de la Dumnezeu, după un an, a trei lucruri cerute”[58]; sau obiceiul de a purta cu sine „evanghelii, moaşte, însemnări sau talismane, cingători sau brăţări pe care sînt trecute cuvinte sfinte sau cruci, spre a nu muri de moarte neaşteptată, sau fără spovedanie, sau de foc, sau de apă, spre a nu fi rănit în război, spre a te bucura mereu de bunăvoinţa principilor şi a mai-marilor lumii acesteia, spre a căpăta sănătate sufletească sau trupească, sau alte lucruri deosebite”.

Enumerarea de mai sus îi aparţine abatelui Jean-Baptiste Thiers[59], care critică vehement astfel de comportamente: „Nu văd, spune el, de ce ţi-ai simţi cugetul mai liniştit purtînd evanghelia atîrnată la gît, într-un toc din pene de gîscă cusut la capete şi împodobit cu ciucuri de mătase, deşi se zice că unii i-ar sfătui pe oameni s-o facă pentru a se vindeca de multe rele”[60]. Aceeaşi asociere între duhovnicesc şi lumesc. Este limpede că cei care purtau mătănii, rozarii şi scapulare binecuvîntate de Biserica de după Conciliul de la Trento încercau în mod cert sentimentul că se bucură de o protecţie aparte pentru trup şi suflet. Nu tindeau ei oare să-şi închipuie că însăşi mîntuirea lor era astfel asigurată aproape automat? De aici, următorul avertisment al abatelui Thiers:

> „Nu ai de ce [să-ţi simţi cugetul liniştit] închipuindu-ţi că, de vei purta un rozariu, un şirag de mătănii, un scapular, o cingătoare a Sfîntului Augustin, un brîu al Sfintei Monica, o cingătoare a Sfîntului Francisc de Paola sau alte însemne ori instrumente de pietate, nu vei fi niciodată osîndit în iad, vei primi cu siguranţă sacramentele Bisericii în ceasul morţii şi te vei căi cu sinceritate, după ce n-ai făcut-o toată viaţa...”[61].

Continuînd pe aceeaşi linie, preotul din Vibraye se arată şi mai sever cu cei care utilizează religia (fără permisiunea Bisericii) spre păstrarea sănătăţii şi a bunurilor materiale. Practicile stigmatizate de el – practici care erau aşadar curente ici-colo – sînt îndeosebi:

- abţinerea de la carne şi ouă în anumite zile de sărbători solemne, în scopul de a fi ferit de febră în tot restul anului;
- obiceiul de a face clătite în timpul liturghiei de Binecuvîntarea lumînărilor, în scopul de a avea bani tot restul anului;
- adăpatul animalelor la întoarcerea de la liturghia de la miezul nopţii, înainte de a intra în casă şi fără a scoate o vorbă, în scopul de a le apăra de anumite rele;
- obiceiul de a trece printre crucea şi prapurul parohiei, în timpul procesiunii de la liturghia de duminică, pentru a fi ferit de febră tot restul anului;

- obiceiul de a înfige o cruce de lemn într-o grămadă de grîu, pentru a împiedica pisicile să-şi facă nevoile acolo;
- obiceiul de a face o prăjitură triunghiulară („prăjitura Sfîntului Lup") cu cinci găuri, în amintirea celor cinci răni ale Domnului, şi de a o da primului sărman ieşit în cale, în scopul de a feri vitele de lupi etc.

Este evident că astfel de practici aveau, în minţile celor care recurgeau la ele, o funcţie echivalentă cu aceea a binecuvîntărilor: preveneau nenorocirea, ocroteau, linişteau.

Binecuvîntări preventive

În Evul Mediu se săvîrşeau binecuvîntări ale copiilor şi tinerilor, uneori cu prilejul unui tuns sau al tăierii primei bărbi[62]. În aceste ultime cazuri, era vorba probabil de reluarea unei străvechi practici romane. Ritualul lui Grigore al XIII-lea a păstrat această datină[63]. În schimb, ritualul lui Paul al V-lea, din 1614, nu pomenea nimic despre binecuvîntarea copiilor. Atîta severitate a părut exagerată în cîteva dieceze, care au refuzat să urmeze învăţătura Romei în această privinţă[64].

Dimpotrivă, în general, ritualurile franceze – care ilustrează astfel evoluţia mentalităţilor – au acordat o atenţie sporită copiilor. În secolul al XVII-lea, „vizitarea copiilor bolnavi" se răspîndeşte tot mai mult, începînd din diecezele normande. În anii 1640 apar formulare de „binecuvîntare a copiilor prea fragezi pentru a primi absoluţiunea"[65]. Ulterior, ceremonia se generalizează. Mai mult, după exemplul *Sacerdotalului* lui Castellano (ed. I, 1523), cîteva ritualuri conţin o „binecuvîntare a copiilor aduşi la biserică". Este cazul ritualurilor de la Arras începînd din 1623, de la Tournai începînd din 1625, de la Clermont în 1656, de la Besançon în 1674 şi 1705, de la Langres în 1679, de la Mende în 1686, de la Toul în 1700 şi 1760, de la Narbonne în 1736 etc.[66]

Ritualurile de la Elne (1656), Chalon-sur-Saône (1653 şi 1735) şi Cambrai (1659-1779) cuprind o „binecuvîntare a copiilor la înveşmîntarea lor în urma unei făgăduinţe sau a unei devoţiuni". Ritualul de la Belley din 1759 conţine o „binecuvîntare a sugarilor". Ritualurile de la Besançon din 1773 şi 1789 prezintă o „binecuvîntare a copiilor din parohie în ziua de Paşti"[67]. Ediţia din 1777 a ritualului de la Paris menţionează, una după alta, o „binecuvîntare a unui copil din vreun motiv evlavios" şi o „binecuvîntare a băieţilor şi fetelor, care trebuie săvîrşită de preferinţă în Sîmbăta sfîntă"[68]. Ritualul de la Lodève publicat în 1773 contine un text excepţional, şi anume o „binecuvîntare a copiilor de către preotul nou, în ziua cînd acesta ţine prima liturghie"[69]. Un lucru şi mai curios: cîteva ritualuri din secolul al XVII-lea cuprind

o ceremonie pentru copiii nebotezaţi – de pildă la Cambrai, între 1606 şi 1659, la Annecy-Genève în 1643[70]. În secolul al XIX-lea, în cel puţin opt parohii din Savoia de Nord, ca de altfel în regiunea Tarentaise, la 24 iunie se săvîrşea o binecuvîntare specială a copiilor, însoţită de lectura prologului Evangheliei după Ioan, producîndu-se astfel o confuzie între cei doi sfinţi Ioan[71].

Ritualul roman al lui Paul al V-lea a păstrat binecuvîntarea „ieşirii din lăuzie"[72]. Această ceremonie – obiect, încă din vremea lui Grigore cel Mare, al unui conflict de interpretări – era, teoretic, o aducere de mulţumiri. În fapt, ea a fost mult timp privită ca o purificare prin care lăuza era autorizată să se întoarcă în societatea catolică. Aceasta din urmă era protejată, prin gestul Bisericii, de necurăţia femeii care concepuse un copil prin împreunare trupească.

La sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, ritualurile încă mai concepeau ieşirea din lăuzie ca pe o purificare. Titlul dat ceremoniei cu pricina în ritualurile vechi este semnificativ în această privinţă : *De purificatione mulierum post partum* (Chartres, 1490 şi 1554 ; Paris, 1497), *De mulieribus post partum purificandis [...]* (Cambrai, 1503) etc. Schimbarea de semnificaţie este însă clară în ritualul de la Chartres din 1580, unde stă scris că femeia poate veni să-i mulţumească lui Dumnezeu după ce a născut: „Deşi concepe copilul în păcat, nu păcătuieşte deloc cu prilejul naşterii"[73]. Începînd din secolul al XVII-lea, ritualurile diecezane, ca şi acela al lui Paul al V-lea, nu mai vorbesc de „purificarea", ci de „binecuvîntarea femeii după naştere" (Albi, 1647) sau de „binecuvîntarea unei femei după ce a născut" (Poitiers, 1712) etc.[74]

Întrucît populaţia Europei preindustriale trăia mai ales la ţară, iar orice recoltă proastă sau pierdere de vite risca să producă foamete, clerul şi credincioşii dădeau o mare importanţă rugăciunilor destinate să ocrotească pămîntul şi animalele domestice. Procesiunile de Rogaţiuni din zilele dinaintea Înălţării, care răspundeau acestei nevoi colective evidente, s-au bucurat de mare succes din secolul al V-lea pînă în secolul al XIX-lea inclusiv. Ele cuprindeau, printre altele, recitarea litaniilor sfinţilor, căci părea necesară chemarea în ajutor a cît mai multor protectori, fiind vorba de o chestiune gravă, ca aceea a hranei de toate zilele.

O serie de ritualuri din secolele XV-XVI propun binecuvîntări fie ale pomilor fructiferi, fie ale „seminţelor şi ogoarelor", fie ale „roadelor noi". Cel de la Reims din 1500 cuprinde o binecuvîntare a pomilor fructiferi de Sfîntul Apostol Iacob cel Mare şi Sfîntul Cristofor (25 iulie)[75]. Cel de la York din 1506 pomeneşte o ofrandă de „roade noi" cu prilejul aceleiaşi sărbători. Hristos, arată textul liturghiei, prin patimile lui aducătoare de mîntuire, a vrut ca fiii lui Adam să nu simtă gustul amar al mărului. De aceea credincioşii, prăznuindu-i pe cei doi sfinţi,

îi dăruiesc Domnului recolta cea nouă, pentru ca aceia care vor mînca din ea să capete „sănătate sufletească şi trupească"[76]. Ritualul lui Grigore al XIII-lea conţine nu mai puţin de şase formule de binecuvîntare, fie a fructelor, fie a pomilor[77]. În Franţa, binecuvîntarea „roadelor noi" de Sfîntul Sixt (16 august) apare în ritualurile de la Chartres (1580) şi Reims (1585)[78]. Sub diverse titluri şi cu formule variate, acest tip de binecuvîntare este preluat în secolul al XVII-lea de tot mai multe dieceze.

Ritualul lui Paul al V-lea, imitat de multe rituale diecezane, conţine de pildă o „binecuvîntare a roadelor şi a viilor", adesea intitulată în secolul al XVIII-lea „binecuvîntarea ogoarelor, a viilor sau a livezilor". Cele trei ritualuri ale diecezei Annecy-Genève din anii 1632, 1643 şi 1674 menţionează o mult mai lungă „binecuvîntare a seminţelor şi a ogoarelor" şi „rînduiala statornicită de autoritatea episcopală de pe vremea vrednicului de pomenire Francisc de Sales, episcopul Genevei, pentru binecuvîntarea poporului şi a pămîntului, spre ocrotirea roadelor"[79]. Acelaşi rit este reluat şi prescurtat de ritualurile de la Meaux (1645), Périgueux (1651 şi 1763), Clermont (1652) şi Sens (1694)[80]. Ritualul de la Paris, elaborat pe timpul cardinalului de Noailles (1697) şi reeditat cu mici modificări în 1777 de către Christophe de Beaumont, plasează, într-o ordine întru cîtva ilogică, după o „binecuvîntare a roadelor noi", o „binecuvîntare a pomilor, ogoarelor şi viilor"[81].

În formula ei cea mai simplă – luăm ca exemplu ritualul de la Bordeaux din 1645 –, o binecuvîntare a „pămîntului semănat sau sădit" făcută de preot se prezenta astfel: „Binecuvîntează-ne, Doamne Dumnezeule. Dă rodnicie pămîntului nostru şi fă-l să rodească însutit, ca să strîngem snopii cu bucurie. În numele lui Hristos etc., amin"[82]. Ritualul de la Amiens din 1687 conţine o binecuvîntare, excepţională în Franţa, a „boabelor de grîu, ca să fie ele umezite de roua cerului, să fie încălzite [de soare], să crească puternice [...] şi să fie păzite de otrava duhului necurat"[83].

Într-o serie de ritualuri apar binecuvîntări ale animalelor. Astfel, cele de la Besançon, publicate între 1674 şi 1789, conţin o binecuvîntare a „cailor, dobitoacelor, vitelor, oilor, caprelor, porcilor etc.", precum şi o binecuvîntare a nutreţului, de Sfîntul Ştefan. Ritualul de la Belley din 1759 cuprinde o binecuvîntare generală a turmelor (*armentorum*); cel de la Périgueux din 1763, o „binecuvîntare a dobitoacelor de ziua Sfîntului Roch sau a altor sfinţi"[84]. Ritualul „roman" de la Bordeaux din 1829 consemnează o binecuvîntare a „staulelor şi a pajiştilor", menită să îndepărteze de vite „orice boală" şi să le „ţină sănătoase"[85]. Sannig manifestă, la rîndul lui, o atenţie inepuizabilă cu privire la toate animalele utile omului, oferind formule de binecuvîntare a „iazurilor şi peştilor", a „turmelor, cailor, vitelor şi oilor", a „hulubăriilor, cuibarelor şi altor locuri unde se cresc păsări", a „animalelor la vreme de molimă" şi a „sării care se dă la animale"[86].

În Germania, în secolele XV-XVI exista o „binecuvîntare a ovăzului" care avea loc de Sfîntul Ştefan (26 decembrie) şi care a dăinuit în multe dieceze germanice pînă în veacul al XIX-lea. Formula cea mai obişnuită pentru această ceremonie cuprindea, cel puţin în epoca Renaşterii, un adevărat exorcism rostit de celebrant:

> „Te exorcizez, făptură a ovăzului, pe tine şi toată sămînţa adusă astăzi de poporul lui Dumnezeu ca să fie sfinţită: în numele Tatălui, care a fost de la începuturi, prin puterea Fiului care s-a întrupat şi l-a smuls pe omul cel păcătos din puterea diavolului, prin îndurarea Duhului Sfînt, a cărui bunătate lumea o ocîrmuieşte. Te exorcizez pe tine, ovăzule, şi orice sămînţă adusă spre binecuvîntare în numele Sfintei Treimi – Dumnezeu Unul – de care atîrnă toate făpturile care au fost, care sînt şi care vor fi, ca să fii curăţat de rău şi sfinţit întru folosinţa neamului omenesc, iar cei care te vor semăna, înmulţit să culeagă. Iar dobitoacele care se hrănesc cu ovăzul acesta şi cu seminţele sfinţite astăzi să nu fie cu nimic primejduite în tot anul. Cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos, care va veni"[87].

Ritualul lui Grigore al XIII-lea a menţinut o binecuvîntare a hranei destinate animalelor, „adică a sării, orzului, ovăzului şi celorlalte, care se săvîrşeşte în mai multe ţinuturi de Sfîntul Ştefan, primul martir"[88]. Am văzut că la Megève, în secolul al XIX-lea, se practica şi o binecuvîntare a ovăzului, care avea însă loc în timpul slujbei pentru dobitoace, de Sfîntul Anton (17 ianuarie).

Începînd din secolul al XII-lea, găsim în multe ritualuri o binecuvîntare a ouălor în ziua de Paşti, consumul acestora fiind interzis în postul Paştelui. Respectiva binecuvîntare avea să dăinuiască şi să fie practicată în numeroase dieceze catolice. Cele mai vechi formule de rugăciune către Dumnezeu spuneau: „Dăruieşte ajutor şi binecuvîntare acestei făpturi a ouălor, din care ai făcut să se nască puii de cloşcă, să fie ea hrană izbăvitoare celor ce cred în tine şi vor mînca din ea aducîndu-ţi mulţumire". În secolul al XVII-lea, cel puţin în Germania, formula „din care ai făcut să se nască [...]" a fost înlocuită cu „pentru pomenirea învierii Domnului nostru Iisus Hristos"[89]. O seamă de ritualuri engleze din Evul Mediu, precum şi ritualul lui Grigore al XIII-lea menţionează o binecuvîntare pascală a brînzei şi a untului, care o putea însoţi pe aceea a ouălor[90]. În unele locuri a existat şi o binecuvîntare pascală a laptelui şi mierii, care se explică printr-o practică a vechii Biserici: aceea de a da lapte amestecat cu miere nou-botezaţilor care tocmai primiseră împărtăşania[91].

Ritualul de la Elne din 1656 este, în Franţa, primul ritual care prezintă o binecuvîntare a „ouălor de viermi de mătase". Ritul se propagă apoi, în secolul al XVIII-lea, în jumătatea de sud a Franţei: la Toulouse şi Narbonne (1736), Belley şi Lyon (1759), Carcassonne (1764), Lodève (1773), Toulon şi Mâcon (1778-1790), Albi (1783),

Montauban (1785), Lavaur (1788), din nou Narbonne (1789), Mende şi Rieux (1790)[92]. Diferitele formulare concordă în a-i cere lui Dumnezeu să binecuvînteze ouăle de viermi de mătase, pentru ca aceştia să se nască şi să crească, şi să ţină departe de ei orice le-ar fi ostil. Astfel, viermii vor da mătase frumoasă şi bogată, care va împodobi altarele şi va răspunde nevoii oamenilor[93].

Patru dieceze franceze din secolul al XVIII-lea propun o binecuvîntare a albinelor şi stupilor: Besançon (1674-1789), Toul (1700 şi 1760), Narbonne (1736), Albi (1784). Graţie acestei binecuvîntări, albinele se vor putea înmulţi. Se cerea de la Dumnezeu să le apere de orice rău, „pentru ca rodul muncii lor [ceara] să slujească la aducerea de laude Domnului". Dumnezeu este de asemenea rugat să-i ocrotească pe apicultori în meseria lor periculoasă[94].

Mai frecventă şi chiar generalizată era binecuvîntarea mielului pascal, menţionată îndeosebi – exemplele sînt foarte numeroase – de ritualul roman din 1614[95], de cele de la Genève-Annecy din 1612 şi 1643[96], de la Poitiers (1766)[97] şi de la Paris (1777)[98]. Rugăciunea liturgică evoca deopotrivă mielul jertfit de evrei înaintea plecării lor din Egipt şi jertfa lui Hristos, şi cerea ca Dumnezeu să binecuvînteze carnea pe care credincioşii o vor mînca întru amintirea Învierii.

Cercetînd ritualurile diecezane şi completîndu-le unele cu celelalte, constatăm de fapt că Biserica Catolică accepta să binecuvînteze, în special de Paşti, toate felurile de hrană pentru oameni şi pentru animalele domestice. La originile acestei practici stă obiceiul evreiesc şi paleocreştin de a nu mînca nimic fără a-i mulţumi lui Dumnezeu. S-a petrecut însă un transfer, dovedit de toată documentaţia exploatată aici, de la binecuvîntarea-mulţumire la binecuvîntarea apotropaică, menită să alunge influenţele malefice. „Ritualul roman pentru uzul diecezei Alet" (1667) este grăitor în această privinţă, fiind publicat de un episcop ostil „superstiţiilor". Or, acest document celebru[99] ale cărui instrucţiuni i s-ar datora lui Barcos, nepotul lui Saint-Cyran, enumeră pe rînd, aidoma ritualului lui Paul al V-lea, următoarele şase binecuvîntări: „a bucatelor, îndeosebi pentru sărbătoarea Paştilor, [adică] a mielului, a ouălor, a pîinii, a roadelor noi, a tot ce se mănîncă, a uleiului simplu şi obişnuit". Pe un ton de scuză, un comentariu explică existenţa acestor binecuvîntări prin proximitatea Spaniei, unde se dusese o luptă grea împotriva ereziei priscilianiştilor – asta se petrecuse însă în secolul al IV-lea –, care îi atribuiau Satanei „zămislirea a toată carnea"[100].

La fel de importante ca şi binecuvîntările hranei, ogoarelor şi animalelor domestice erau cele referitoare la casă, în special la „casa nouă". Prezente în cele mai vechi ritualuri, acestea se închegaseră încă din veacul al IX-lea în formule care nu aveau să sufere prea multe modificări ulterioare[101]. În mod semnificativ, ritualul roman din 1614, ca şi acela

al lui Grigore al XIII-lea, menţionează rînd pe rînd binecuvîntarea „caselor făcută în Sîmbăta sfîntă"; „a caselor în afara răstimpului Paştilor"; „a unui loc sau a unei case" şi „încă o binecuvîntare de casă nouă"[102]. Binecuvîntarea caselor în Sîmbăta sfîntă figurează în ritualul de la Poitiers începînd din 1619, în cel de la Toulouse începînd din 1670, în cel de la Bordeaux în 1707 şi 1728, în cel de la Belley în 1759[103]. Ritualurile de la Toul din 1700 şi 1760 adaugă binecuvîntarea „pietrei de temelie a unei clădiri"[104].

Informaţii privitoare la binecuvîntarea caselor ne oferă compilaţia lui Sannig. Ţinînd seama de diversitatea datinilor locale, Sannig enumeră binecuvîntări „ale casei": „în ajunul Crăciunului"; „în ajunul Tăierii împrejur"; „în ajunul Epifaniei Domnului"; „în Sîmbăta sfîntă"; „încă o binecuvîntare de făcut oricînd peste an"; o „binecuvîntare de casă nouă"; o „binecuvîntare a casei ca să nu fie mistuită de foc"; o binecuvîntare „a casei chinuite de necuratul"[105]. Căci focul şi demonul constituiau cele două mari primejdii care ameninţau casele de odinioară, atît la ţară, cît şi la oraş. De aici, protecţia reînnoită pe care o ofereau, mai înîi, binecuvîntarea casei noi, apoi binecuvîntările pe care preoţii le săvîrşeau anual, la date ce variau în funcţie de loc, şi, nu în ultimul rînd, binecuvîntarea unei locuinţe „urgisite de diavol". Teama de vrăjitori şi de vrăji, care a atins punctul culminant la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a secolului al XVII-lea, explică, mai ales în Franţa, prezenţa – destul de frecventă în această perioadă – a binecuvîntării casei bîntuite. Ea apare, de pildă, în ritualurile de la Rouen (1611, 1640, 1739), de la Meaux (1617 şi 1645), de la Soissons (1622)[106] etc.

Formulele de rugăciune pentru o binecuvîntare obişnuită a casei difereau de la o dieceză la alta. Ritualul roman al lui Paul al V-lea amintea ocrotirea asigurată evreilor din Egipt de sîngele mielului pascal cu care unseseră uşorii uşilor şi îl ruga pe Domnul să „trimită îngerul său ca să păzească, să-i ţină la sîn [*fovere*], să-i ocrotească, să-i viziteze şi să-i apere pe toţi cei ce locuiesc în casa aceea"[107]. Ritualul de la Le Mans din 1775 îl ruga să umple casa de „toate bunătăţile" şi stăruia asupra „belşugului" aşteptat de la „roua cerului" şi a „substanţelor dătătoare de viaţă" pe care urma să le dăruiască rodnicia solului[108]. Cel de la Poitiers din 1766 conţine o foarte frumoasă rugăciune în care sînt asociate pacea, belşugul, virtutea şi făgăduiala paradisului:

> „Doamne Iisuse Hristoase, care ai poruncit apostolilor tăi să cheme pacea peste casa în care vor intra, te rugăm, sfinţeşte casa aceasta prin slujirea noastră. Varsă peste ea din belşug binecuvîntarea şi pacea ta: să-i aducă ele mîntuire, cum s-a întîmplat şi casei lui Zaheu cînd ai intrat în ea. Cere îngerilor tăi să o păzească şi să izgonească departe de ea pe Vrăjmaş şi toată puterea lui. Iar cei ce locuiesc în ea să-ţi fie mereu plăcuţi prin credinţa lor, prin milostivirea lor, prin smerenia lor,

prin curăţia lor şi prin toate faptele cucernice: ca în toate zilele privirea ta şi iubirea ta [*cor tuum*] să pogoare asupra lor şi, după ce se va fi risipit locuinţa lor pămîntească, să fie ei primiţi în ceruri, în casa ta cea veşnică şi nezidită de mînă de om"[109].

Binecuvîntarea dormitorului sau, mai bine zis, a patului conjugal – care, în ţinuturile galicane, pare să fi fost cel mai vechi rit al căsătoriei[110] – căpăta odinioară o mare importanţă, deoarece multă vreme oamenii s-au temut de „legarea" prin farmece, dar şi pentru că, oricum, trebuia chemată ocrotirea divină asupra soţilor şi a copiilor care urmau să se nască din unirea lor. Rugăciunea clasică, în această privinţă, ne-o oferă ritualul lui Paul al V-lea: „Doamne, Dumnezeul nostru, binecuvîntează patul acesta (sau odaia aceasta) şi pe cei ce se află aici. Să rămînă ei în pacea ta, să fie stăruitori şi să îmbătrînească în ascultarea vrerii tale, să se înmulţească de-a lungul zilelor lor şi să dobîndească împărăţia cerurilor"[111].

Nu rareori, anexele casei fac şi ele obiectul unor binecuvîntări: de pildă grajdurile în ritualurile de la Basel (1665), de la Toulouse (1736), de la Périgueux (1763), de la Besançon (1773). Cel de la Belley din 1759 cuprinde o binecuvîntare a „grajdurilor, porumbarelor şi cuibarelor", iar cele de la Besançon din 1773 şi 1789, binecuvîntarea „unui porumbar, a unei voliere şi a unui cuibar". Fînarele sînt şi ele binecuvîntate la Basel începînd din 1665 şi la Besançon din 1773. Ritualurile de la Chalon-sur-Saône din 1653 şi 1735, ca şi acela al lui Grigore al XIII-lea din 1584-1612, menţionează binecuvîntarea „unei bătături" şi „a unui hambar". Binecuvîntarea pivniţelor apare în ritualurile de la Besançon începînd din 1619, în cele de la Chalon-sur-Saône din 1653 şi 1735, în ritualul de la Belley din 1759; binecuvîntarea morilor apare la Besançon începînd din 1674, la Toul în 1700 şi 1760, la Narbonne în 1736 şi la Périgueux în 1763. Reamintind păcatul originar, textul liturghiei de la Toul îl roagă pe Dumnezeu – care, pentru a pedepsi neascultarea primului nostru părinte, a spus: „În sudoarea feţei tale îţi vei mînca pîinea ta" – să binecuvînteze moara mulţumită căreia se va face pîine şi să însărcineze „un înger de lumină să o ocrotească"[112].

În mai multe dieceze preotul era chemat şi pentru a binecuvînta „fîntînile noi". Această liturghie, atestată în Biserica bizantină încă din veacul al X-lea[113], era încă destul de rară în Franţa secolului al XVI-lea. Ea se regăseşte însă în secolele XVII-XVIII în ritualurile a vreo douăzeci de dieceze. Mai tîrziu, în ritualul de la Bordeaux din 1829, celebrantul spune: „Doamne, Dumnezeule atotputernice, care ai poruncit ca, ţîşnind din jgheaburile de sub pămînt, belşug de apă să umple adîncul acestei fîntîni, fă ca, prin ajutorul tău şi prin binecuvîntarea ta, pe care o aducem prin slujirea noastră, să fie alungate departe uneltirile cele întunecate [ale oamenilor] şi capcanele diavoleşti, iar fîntîna aceasta să rămînă pururea limpede şi curată"[114]. În planul

secund al acestor rugi desluşim teama de o otrăvire a apelor, provocată de răutatea omenească sau de vicleniile diavolului. Binecuvîntarea fîntînilor, prezentă încă de la începutul secolului al XVI-lea în ritualurile de la Besançon, va fi preluată de cele de la Toulouse (1616 şi 1653), de la Chalon-sur-Saône (1653 şi 1735), de la Genève-Annecy (1674 şi 1747), de la Lyon (1692), de la Toul (1700 şi 1760), de la Paris (suplimentul ritualului din 1777)[115]. Liturghia de la Toul îi cere Domnului să ferească fîntîna „de orice atingere sau încercare diavolească"[116].

Binecuvîntarea „vetrelor şi cuptoarelor", sau în special a cuptoarelor de var, exista în secolul al XVI-lea. O regăsim la Chalon-sur-Saône în 1653, la Clermont în 1656, la Basel în 1665, la Lyon în 1692, la Toul în 1700, la Orléans în 1726, la Narbonne în 1736, la Belley în 1759, cu formulare foarte asemănătoare între ele[117]. Această trecere în revistă cronologică, asemenea atîtor altora pe care le-am evocat mai înainte, demonstrează deopotrivă rezistenţa populaţiei faţă de suprimările hotărîte de ritualul roman din 1614 şi necesitatea, pentru mulţi episcopi, de a face concesii cererilor religioase ale poporului. Recurgînd la procedeul clasic al simbolisticii imitative, rugăciunea pentru această liturghie – o preluăm aici după ritualul „roman" tîrziu de la Bordeaux (1829) – făcea o apropiere între flacăra vetrelor sau cuptoarelor şi para de foc a rugului aprins sau stîlpul de foc ce arătase calea fiilor lui Israel în pustiu. Rugăciunea cerea milostivirea dumnezeiască şi o mare binecuvîntare (*ingens benedictio*) pentru curăţirea şi sfinţirea instalaţiilor respective şi pentru ca tot ce urma să fie făurit în ele spre uzul oamenilor să fie „întru slava şi cinstirea lui Dumnezeu"[118]. În cazul cuptoarelor de var, primul ritual tipărit al diecezei Lausanne (1500) îl ruga pe Dumnezeu să ţină departe de ele „puterile vrăjmaşe, arătările demonice, năvala vîrtejurilor, răutăţile lui Tentorellus [fără îndoială numele unui demon], loviturile şi pietrele de trăsnet, furtunile şi toate duhurile vijeliilor"[119].

Dacă avem în vedere cumplita – şi legitima – frică de mare pe care o încercau oamenii de odinioară[120], nu ne mirăm că binecuvîntarea unei corăbii (fie a unei corăbii noi, fie a uneia care urma să plece departe) apărea în toate culegerile liturgice, atît ale Bisericii Romano-Catolice, cît şi ale Bisericii Ortodoxe[121], în vreme ce binecuvîntarea mării, deşi atestată la Ostende la sfîrşitul Evului Mediu, la Narbonne în 1736 („cînd pescuitul este sărac") şi mai ales la Boulogne în 1751, pare să fi fost destul de rar folosită înainte de secolul al XIX-lea[122]. Unic pînă în prezent este ritul care figurează în *Misalul de la Saint-Pol-de-Léon* din 1526: acela de a da un nume (evident, creştin) unei corăbii noi care tocmai a fost binecuvîntată. Preotul se adresa navei astfel: „Primeşte numele pe care ţi-l dau pentru ca, prin nedespărţita şi Sfînta Treime, să ocroteşti tot ce se va pune în tine şi să-ţi duci încărcătura neatinsă pînă la limanul izbăvirii; şi ferită să fii de primejdia naufragiului"[123]

Pentru binecuvîntarea unei nave, ceremonia – în forma ei cea mai elaborată, aşa cum o cunoaştem dintr-un misal de la Bayeux tipărit în 1543 – cuprindea o liturghie rostită pe vas şi trei opriri în partea dinainte, de mijloc şi dinapoi a navei. La fiecare oprire se recita cîte un *Miserere* şi se stropea cu apă sfinţită[124]. Momentele esenţiale ale acestei liturghii sînt păstrate în „binecuvîntarea unei corăbii mari" cuprinsă în ritualul lui Grigore al XIII-lea: preotul se ducea, pe rînd, la pupa, mijlocul şi prova navei, apoi se întorcea la partea din mijloc[125]. Această lungă ceremonie cuprinde în special lecturi din cele patru Evanghelii şi recitarea a patru psalmi. Ritualul prezintă apoi o „binecuvîntare mai scurtă a unei corăbii noi"[126]. Importanţa binecuvîntării unei „corăbii mari" se explică, evident, prin călătoriile lungi pe care urma să le întreprindă ambarcaţiunea, distanţa sporind riscurile atît pentru oameni, cît şi pentru navă. Ritualul roman din 1614 nu menţionează, în schimb, decît o singură binecuvîntare (a navei noi). Rugăciunea evocă arca lui Noe şi mersul pe apă al Sfîntului Petru. Pe temeiul acestor precedente – şi tot prin comparaţie –, Dumnezeu este rugat să trimită din cer un înger „ca să izbăvească şi să apere de orice primejdie corabia şi pe cei din ea", să le asigure „o călătorie tihnită şi sosirea la liman. Iar după ce vor fi isprăvit ce au de făcut, călătorii să se întoarcă cu bine şi, cu bucurie, să ajungă din nou acasă"[127].

Prin astfel de rugăciuni şi binecuvîntări, Biserica îşi lua în sarcină viaţa cotidiană în aspectele ei cele mai concrete, le aducea oamenilor de odinioară speranţă şi mîngîiere, dovedindu-le astfel că nu sînt singuri în faţa imenselor pericole ce-i ameninţau şi dîndu-le sentimentul că sînt ocrotiţi. Biserica răspundea unei nevoi de securitate poate prost conceptualizate, dar, neîndoielnic, trăită cu intensitate.

Capitolul II

Binecuvîntări și blesteme

Rugăciuni și rituri în caz de pericol

Mai impresionante decît binecuvîntările predecente ni se par conjurările la care se recurge în caz de amenințare sau de primejdie reală. Aceste conjurări se puteau transforma în blesteme la adresa animalelor și elementelor ostile, mergîndu-se pînă la procese și excomunicări. O serie de documente din secolele XIV-XVI, și chiar din secolul al XVII-lea, ne permit să surprindem pe viu astfel de scene, pe care le justifica, între altele, un precedent celebru. În scrierea despre viața Sfîntului Bernard, aparținînd lui Guillaume de Saint-Thierry, se povestește că, în momentul în care sfîntul se pregătea să predice în biserica abației din Foigny (dieceza Laon), a apărut un roi de muște care i-au speriat cu bîzîitul lor și i-au pus pe fugă pe cei ce asistau la slujbă. Cum nici un remediu nu s-a dovedit eficace, sfîntul le-a „excomunicat"; muștele au căzut de îndată și au fost scoase din sanctuar cu lopețile. „Această minune, comentează biograful, a avut un asemenea răsunet, încît blestemul căzut asupra muștelor din Foigny a devenit proverbial."[1]

La nivelul principiilor, Sfîntul Toma d'Aquino recomanda să nu se recurgă la blesteme împotriva unor făpturi lipsite de judecată: „Căci dacă le socotim ieșite din mîinile lui Dumnezeu, săvîrșim, afurisindu-le, o adevărată blasfemie; dacă le privim doar în sine, săvîrșim atunci o faptă deșartă, deci oprită"[2]. S-a împămîntenit însă o anume practică, mai puternică decît îndemnurile teologice la prudență. Mai mult, blestemarea animalelor dăunătoare a devenit, nu o dată, echivalentul unei adevărate excomunicări. Or, aceasta nu putea fi pronunțată decît în virtutea unei judecăți, care, la rîndul ei, implica o procedură, adică un act de acuzare, pledoarii și o sentință solemnă. În felul acesta, ceremonia bisericească se insera în lunga istorie a proceselor intentate animalelor sau unor obiecte neînsuflețite, cunoscute la greco-romani și la evrei. Și Moise recomandase: „Dacă un bou va împunge de moarte bărbat sau femeie, boul să fie ucis cu pietre și carnea lui să nu se mănînce [...]" (*Ieșirea* 21.28). Obiceiul de a da în judecată animale a dispărut din Occident abia în secolul al XVIII-lea.

Această dare în judecată se putea totuşi încheia prin compromisuri cu animalele ostile, dacă se considera că şi ele sînt făpturi ale lui Dumnezeu şi că au dreptul să trăiască. Felix Hemmerlein, mai cunoscut sub numele de Malleolus, cantor al bisericii din Zürich în secolul al XV-lea, povesteşte în unul dintre cele două *Tratate despre exorcisme* (prima versiune tipărită, 1497) că, pe vremea cînd Guillaume d'Ecublens era episcop de Lausanne (1221-1229), ţiparii năpădiseră într-atît lacul Léman, încît prelatul a fost silit să-i „afurisească" şi să-i gonească într-o zonă a lacului din care n-au mai îndrăznit să iasă[3]. Şi mai grăitoare este întîmplarea următoare, povestită tot de Malleolus:

„Împrejurimile oraşului Coire s-au umplut pe neaşteptate de viermi albi cu capul negru, groşi cam cît degetul mic, cu şase picioare şi bine cunoscuţi de plugari; în nemţeşte li se spune *Laubtafer*. Viermii aceştia intră în pămînt la începutul iernii şi vatămă rădăcinile, pe care le rod cu dinţii şi le omoară, aşa încît, atunci cînd se împrimăvărează, plantele, în loc să înmugurească, se usucă [...].

Localnicii au chemat în trei rînduri gîngăniile cele vătămătoare în faţa tribunalului provincial, le-au pus avocat şi procuror, cum o cer formalităţile justiţiei, apoi le-au deschis proces în toată regula. În cele din urmă, judecătorul, fiind de părere că viermii erau făpturi ale lui Dumnezeu, că aveau şi ei dreptul să trăiască şi că ar fi fost nedrept să fie lipsiţi de hrană, i-a izgonit într-un ţinut pustiu şi păduros, unde urmau să rămînă, fără a mai avea voie să treacă pe pămînturile învecinate"[4].

Ce se întîmpla însă dacă ţiparii, viermii albi, omizile sau şobolanii nu se supuneau hotărîrii judecătoreşti? În acest caz, la cererea localnicilor, intervenea autoritatea bisericească, pe temeiul unei străvechi tradiţii atestate în Biserica din Răsărit[5]. Ea le poruncea animalelor dăunătoare să se retragă, iar dacă acestea nu se supuneau, le blestema şi chiar le excomunica, deoarece însemna că sînt unelte ale diavolului. Această procedură, cu aspectele judiciare pe care le comporta, devenise îndeajuns de răspîndită pentru ca juristul Barthélemy Chasseneuz (†1541), prim-preşedinte al parlamentului din Provence, să-i consacre patruzeci de pagini in-folio din a sa *Culegere de hotărîri*, publicată pentru prima oară în 1531[6]. Pe vremea cînd era tînăr avocat la Autun, şi el trebuise să apere într-un proces nişte şobolani.

Citînd întruna din autorităţile în materie, Chasseneuz examinează şase puncte principale: Care sînt numele latineşti ale animalelor ce atacă recoltele? Pot fi date în judecată aceste animale? Trebuie ele citate printr-un procuror sau în persoană? În acest ultim caz, dacă nu vin, trebuie să li se pună un curator? Cine este competent în materie: judecătorul laic sau judecătorul bisericesc? Ce sînt blestemul şi afurisenia? Şi, mai ales – o chestiune esenţială –, sînt permise afurisenia, blestemul şi excomunicarea împotriva unor animale dăunătoare ce refuză să plece? Concluzia lui Chasseneuz este afirmativă: acest lucru va atrage,

în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, protestele doctorului Navarre (Martin Azpilcueta), care-i reproşează juristului francez că a confundat afurisenia şi blestemul din Vechiul Testament cu excomunicarea[7].

Graţie bogatei şi, am spune, uimitoarei lui documentaţii, Chasseneuz ne aduce la cunoştinţă trei împrejurări în care Biserica s-a mobilizat, în 1487-1488, în diecezele Autun şi Mâcon: în primele două cazuri, împotriva limacşilor; în al treilea, împotriva unor paraziţi ai viţei-de-vie (numiţi, cu un termen regional, *hurebets* sau *hurebecs*). Hotărîrea din 17 august 1487 a episcopului de Mâcon[8] arată că din toate colţurile diecezei sosesc plîngeri în legătură cu pagubele făcute de limacşi, iar credincioşii cer ajutor de la Dumnezeu sau de la Biserică. Prelatul porunceşte aşadar ca preoţii să-i adune pe enoriaşi, iar aceştia, trei zile la rînd (*tres dies continuos sine interruptione*), să cutreiere teritoriul parohiei cu lumînări aprinse şi intonînd litanii. Să se roage cu poporul pentru ca Dumnezeu, preasfînta Fecioară Maria, toţi sfinţii şi sfintele să se milostivească şi să risipească pricina îngrijorării. Şi, prin puterea Domnului nostru Iisus Hristos, a slăvitelor lui patimi, a apostolilor Petru şi Pavel şi a cheilor sfintei noastre maici Biserica, să poruncească limacşilor să înceteze „prăpădul" şi „stricarea roadelor pămîntului, şi să se ducă, în răstimp de trei zile, pe pustii, unde să nu mai poată dăuna nimănui"; altfel, îi va lovi „mînia slavei dumnezeieşti şi blestemul veşnic"[9].

Circulara vicarului general din Autun, din 2 mai 1488, adresată preoţilor din parohiile năpădite de *hurebets*, dezvăluie şi mai bine decît textul precedent ideea că insectele dăunătoare care refuză să plece sînt expresia unei uneltiri diavoleşti. În acest caz, anatema şi blestemul devin necesare. Preoţii primesc poruncă să certe insectele „cu puterea şi semnul crucii", înarmîndu-se cu „pavăza credinţei" – formulă frecventă în acest gen de documente. Gîngăniile sînt somate să pună capăt „neîntîrziat şi cu desăvîrşire" prădăciunilor. „Ci, dacă, îmboldite de Satana, vrăjmaşul neamului omenesc, nu vor asculta de porunca lui Dumnezeu şi a Bisericii, nu vor pleca, nu vor înceta să facă stricăciuni, nu se vor risipi, cu puterea dată nouă de Dumnezeu şi Biserică, blestemăm acele jivine şi gîngănii spurcate şi aruncăm asupră-le afurisenia şi blestemul din scrisoarea aceasta. Iar voi [preoţii], întru îndeplinirea hotărîrii noastre, rosti-veţi împotrivă-le, adesea şi în multe rînduri, anatemă şi blestem, şi le veţi face cunoscute tuturor pînă ce se vor vădi milostenia şi îndurarea dumnezeiască."[10] În asemenea împrejurări, credincioşii trebuiau să însoţească întotdeauna gesturile autorităţii bisericeşti cu rugăciuni, post, spovedanii, împărtăşanii, încetarea blasfemiilor[11] – lucrul acesta era foarte important – şi cu plata la zi a dijmei[12].

Într-un avertisment lansat în 1516 de judecătorul bisericesc din Troyes împotriva omizilor şi a acelor *hurebets* care devastau viile din

ţinutul Villenaux, în Champagne, aspectul „procesual" este net marcat. Tribunalul episcopal a luat cunoştinţă de dosarele prezentate de cele două părţi, respectiv de plîngerea depusă de populaţia care avusese de suferit de pe urma insectelor şi de apărarea elaborată de „anumiţi apărători [=avocaţi] împuterniciţi de noi să reprezinte pe numitele omizi şi pe numiţii *hurebets*". După audierea părţilor şi după consultarea tribunalului, judecătorul bisericesc le dă insectelor şase zile ca să plece din viile şi din ţinutul Villenaux, interzicîndu-le să se aşeze altundeva pe teritoriul diecezei Troyes. Dacă ele nu se vor supune în răstimpul hotărît, „prin prezenta, le afurisim şi le blestemăm"[13].

Iezuitul Théophile Raynaud, care citează acest document într-o carte publicată în 1610, interpreta această sentinţă ca pe o adevărată excomunicare[14]. Am văzut că de aceeaşi părere era şi Chasseneuz[15], a cărui culegere de hotărîri începe cu o consultaţie intitulată *De excommunicatione animalium insectorum*. Un *Tratat despre abuz*, publicat în 1654 de către Charles Fevret, pomeneşte „o excomunicare rostită de un judecător bisericesc împotriva unor lăcuste care au crăpat numaidecît"[16]. Un canonic din Benevento, Leonardo Vairo, a cărui lucrare *De fascino* (*Despre fermecătură*) a apărut în 1583, povesteşte că, în mai multe regiuni din Italia, îndeosebi în Regatul Neapolelui, cînd lăcustele pustiesc ogoarele, se alege un judecător, în faţa căruia vin să pledeze doi procurori, unul pentru locuitori, celălalt pentru insecte. La capătul procesului, judecătorul rosteşte excomunicarea împotriva gîngăniilor care ar refuza să-şi ia tălpăşiţa. Teologul din Benevento este de părere că avem de a face cu o „superstiţie"[17].

Cu toate acestea, în 1650, în mănăstirea ieronimită Santa Maria din Parraces, lîngă Segovia, s-a desfăşurat procesul unor lăcuste. Martori ai acuzării au fost sfinţii patroni ai localităţilor vecine şi sufletele din purgatoriu ale uneia dintre ele, reprezentaţi cu toţii de către săteni. Acuzatorii, în numele cărora vorbea un călugăr, erau cei trei sfinţi Grigore (Grigore cel Mare, Grigore de Nazianz şi Grigore de Ostia) veneraţi în regiune. Judecătoarea care a rostit excomunicarea împotriva insectelor era Maica Domnului, „apărătoare a oamenilor, mai cu seamă cînd aceştia sînt în nevoie". Purtătorul ei de cuvînt a fost stareţul mănăstirii. Sentinţa dată, după consultarea sfinţilor Ieronim, Francisc, Laurenţiu şi Mihai, a fost ca lăcustele să fie automat excomunicate dacă vor refuza să părăsească ţinutul[18]. La o dată foarte tardivă, 15 noiembrie 1731, sfatul orăşenesc din Thonon hotăra că „oraşul se va alătura parohiilor din această provincie care vor binevoi a cere de la Roma excomunicarea insectelor, şi va contribui proporţional la cheltuieli"[19].

Cu sau fără excomunicare propriu-zisă, dar tot cu ameninţări de blestem şi de anatemă în caz de nesupunere, exorcismele – şi procesele – împotriva animalelor dăunătoare au fost numeroase, mai ales

în secolele XIV-XVI, perioadă a marii frici de Satana în Occident[20]. Tentaţia de a privi aceste fiinţe ostile ca pe nişte făpturi diavoleşti era mare. Putem cita, la întîmplare, o circulară lansată în 1479 de judecătorul bisericesc din Nîmes împotriva şobolanilor şi a cîrtiţelor; o acţiune, din acelaşi an, a episcopului de Lausanne împotriva omizilor; mai multe anchete şi hotărîri ale episcopului de Langres (1512, 1513 şi 1516) împotriva insectelor şi a şoarecilor care mîncau grîul din dieceză; porunca dată omizilor în 1516, de judecătorul bisericesc din Tréguier, de a părăsi dieceza în termen de şase zile, sub ameninţarea cu excomunicarea[21]; un proces intentat cărăbuşilor în 1536, în ţinutul Vaud; cererea oraşului Grenoble, adresată judecătorului bisericesc în 1544, de a excomunica omizile şi limacşii; procesul intentat în 1585 omizilor din dieceza Valence (în Dauphiné)[22]; un lung proces (cu rezultat necunoscut) intentat în 1587 de către municipalitatea din Saint-Julien-de-Maurienne unor *animalia bruta*, cunoscute în popor sub numele de *verpillons* sau *amblevins*, care devastau viile[23]. Azpilcueta citează cazul unui episcop de pe coasta spaniolă căruia populaţia i-a solicitat să deschidă o acţiune împotriva şobolanilor. Prelatul a suit în vîrful unui promontoriu şi le-a poruncit rozătoarelor, ameninţîndu-le „cu excomunicarea şi afurisenia", să fugă pe o insulă pustie: ceea ce acestea au şi făcut[24].

Se constată aşadar presiunea pe care o exercita populaţia asupra autorităţilor religioase – tot mai reticente – pentru ca acestea să mobilizeze împotriva animalelor dăunătoare capitalul de sacralitate de care dispuneau, şi care era cu atît mai eficient cu cît erau mai bine respectate formalităţile juridice. Două proceduri care au avut loc în Auvergne în secolul al XVII-lea demonstrează strînsa legătură dintre toate aceste elemente. În 1670, locotenentul general de poliţie şi un avocat de la curtea din Clermont i-au solicitat judecătorului bisericesc o „sentinţă de izgonire, blestem şi excomunicare" împotriva omizilor, viermuşilor şi altor insecte care stricau livezile din opt comune (printre care şi Chamalières). La capătul unui proces în toată regula, în care insectele, considerate minore, primesc un curator, judecătorul bisericesc le porunceşte gîngăniilor să plece în altă parte în termen de şase zile, ameninţîndu-le, în caz contrar, cu afurisenia. Douăzeci de zile mai tîrziu, locuitorii din Sainte-Martine, lîngă Pont-du-Château, se adresează vicarului general, întrucît scaunul episcopal era vacant, cerînd ca un preot să purceadă la „izgonirea omizilor". Marele vicar îl autorizează pe preotul din Sainte-Martine să facă exorcismele, să rostească rugăciunile rituale şi să stropească cu apă sfinţită, fără a spune însă nimic despre procedură. Locuitorii îi cer atunci judecătorului regal să numească un judecător şi să le pună insectelor un curator. Are loc un proces, în urma căruia judecătorul expulzează omizile şi le trimite să-şi sfîrşească zilele în regiunea Fourches sau în alte locuri unde să nu mai poată dăuna nimănui[25].

Biserica tridentină s-a raliat, în ansamblu, la punctul de vedere al canonicului Vairo, conform, la rîndu-i, aceluia al Sfîntului Toma d'Aquino, potrivit căruia „este neînţelept să dăm în judecată nişte animale lipsite de cuget şi născute din tină, [deoarece] trăsnetele Bisericii nu-i pot atinge decît pe cei care fac parte din corpul credincioşilor, iar excomunicarea unor jivine este tot atît de nelegiuită şi de caraghioasă ca şi botezarea unei pietre sau a unui cîine"[26]. Cu toate acestea, ierarhii au continuat, chiar şi după Conciliul de la Trento, să vadă, dincolo de flagelurile naturale, nişte uneltiri diavoleşti ce trebuiau contracarate prin mijloace bisericeşti. Locuitorii din Chamonix care, în secolul al XVII-lea, au putut vedea cu groază cum gheţarii înaintează în vale, distrugînd sau ameninţînd casele şi culturile, l-au rugat de mai multe ori pe episcop să vină şi să exorcizeze „gheţăriile":

> „Locuitorii dintr-o parohie numită Chamonix şi-au arătat într-un fel nemaiîntîlnit încrederea în puterea binecuvîntării săvîrşite de episcopul lor. Sînt la Chamonix nişte munţi mari, acoperiţi de gheţuri [...] [care] ameninţă întruna să prăpădească locurile dimprejur; şi ori de cîte ori se ducea episcopul prin părţile acelea, poporul îl ruga să exorcizeze şi să binecuvînteze munţii aceia de gheaţă. Cam cu cinci ani înainte de moartea episcopului nostru, localnicii au trimis la el o deputăţie, ca să-l roage să mai treacă o dată pe acolo, de teamă că, înaintînd în vîrstă, bătrîneţea îl va împiedica să-i mai ajute [...]. Şi spuneau că, de ultima oară cînd fusese la ei, gheţăriile se traseseră îndărăt cu mai bine de optzeci de paşi. Bucuros de credinţa lor, arhiereul le-a răspuns: «Bine, oameni buni, voi veni şi de-ar fi să mă ducă alţii pe sus...». A mers şi [...] le-a făcut pe plac. Am o mărturie sub jurămînt din partea mai-marilor locului, în care se jură că, de la binecuvîntarea făcută de Jean d'Arenthon, gheţăriile s-au tras într-atît, că astăzi se află la un sfert de leghe de locul în care erau înainte, şi că n-au mai pricinuit stricăciuni, ca înainte"[27].

Neputincioşi în faţa unor ameninţări care nouă ni se par naturale, dar pe care ei nu le identificau ca atare, strămoşii noştri simţeau deci nevoia imperioasă de a recurge la arma exorcismului. Gabriel Le Bras identificase la Arhivele din Doubs o sută douăzeci de cereri de exorcizare împotriva insectelor şi a rozătoarelor, adresate arhiepiscopului între 1729 şi 1762[28]. Începînd din 1558, ritualurile din Bordeaux cuprind o „binecuvîntare a ogoarelor, ca să fie izgonite lăcustele, omizile şi alte jivine stricăcioase". Exemplul ritualului din Bordeaux va fi urmat de cele din Auch (1602 şi 1631), Évreux (1606), Bourges (1616), Coutances (1618), Besançon (1619), Chartres (1627 şi 1640), Bayeux (1627), Paris (1630), Beauvais (1637), Orléans (1642) etc.[29]

„Ritualul [roman] pentru dieceza Agen" din 1688 oferă un bun exemplu de rugăciuni menite să alunge de pe ogoare animalele dăunătoare, să aducă ploaia sau vremea bună, să pună capăt ciumei sau foametei, să risipească vijeliile sau furtunile. În acest ultim caz, ceremonia

cuprindea un exorcism. Instrucţiunile din acest ritual precizează mai întîi că preotul (sau vicarul lui) va pune să se tragă clopotele, va aprinde lumînări pe altar, îşi va pune o stolă violetă şi o pelerină de aceeaşi culoare. Clerul şi credincioşii vor rosti litaniile sfinţilor, vor face o procesiune în jurul bisericii, dacă vremea o îngăduie, sau, în caz contrar, înăuntrul lăcaşului. „O dată ajuns din nou la poarta bisericii, preotul, cu crucea în mînă şi întors către furtună", va spune:

„Doamne Iisuse Hristoase, ziditorul cerului, al pămîntului, al mării şi a toate cîte sînt în ele, care ai sfinţit Iordanul şi ai vrut să fii botezat în el, care ţi-ai întins pe cruce sfintele mîini şi sfintele braţe şi care, prin ele, ai sfinţit văzduhul, ţie îţi cerem îndurare după mare mila ta. Norii pe care-i văd tulburînd văzduhul în faţa mea, în spatele meu, deasupra mea, la dreapta şi la stînga, risipeşte-i, Doamne, şi spulberă-i, ca puterea cea nelegiuită şi diavolească ce-i mînă să slăbească şi să se descumpănească [...].

Norule, Dumnezeu-Tatăl să te cuprindă, Dumnezeu-Fiul să te cuprindă, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să te cuprindă; Dumnezeu-Tatăl să te nimicească, Dumnezeu-Fiul să te nimicească, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să te nimicească; Dumnezeu-Tatăl să te înăbuşe, Dumnezeu-Fiul să te înăbuşe, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să te înăbuşe".

Această ultimă rugăciune era punctată de nouă semne ale crucii şi urmată de exorcismul propriu-zis:

„Eu, păcătosul, preot şi slujitor al lui Hristos, deşi nevrednic, prin puterea şi tăria aceluiaşi Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, împăratul [*imperator*] suprem, iar nu bizuindu-mă şi sprijinindu-mă pe propria-mi putere, vă poruncesc, spurcate duhuri care stîrniţi norii şi aburii aceştia, prin tăria aceluiaşi Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, prin sfînta lui întrupare, prin botezul lui, prin postirea lui, prin preasfînta lui cruce şi prin patimile lui, prin sfînta lui înviere, prin minunata lui înălţare, prin înfricoşata lui întoarcere spre judecată, prin învrednicirile Mariei, preacurată şi pururi neprihănită fecioară, prin acelea ale sfîntului [patronul parohiei] şi ale tuturor sfinţilor: ieşiţi din norii aceştia şi risipiţi-i peste locuri păduroase şi nelucrate, ca să nu dăuneze oamenilor, animalelor, roadelor, ierburilor şi tuturor celor trebuincioase nevoilor omeneşti. În numele Domnului nostru Iisus Hristos, care va veni să judece viii şi morţii, şi lumea cu foc.

El însuşi vă porunceşte, demoni care stîrniţi norii aceştia, el despre care un glas ieşit din norul de lumină a spus: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru care am binevoit». El vă porunceşte, care a sfinţit văzduhul întinzîndu-şi preasfîntul său trup pe sfînta cruce. El vă porunceşte, care, prin moartea lui, v-a biruit şi v-a încătuşat pe voi, pe căpetenia voastră şi moartea, şi v-a aruncat în focul veşnic al gheenei. El vă porunceşte, care, scăpînd din iad, a înviat din morţi. El vă porunceşte, care, după patruzeci de zile, răpit de un nor, s-a urcat la ceruri prin puterea lui. El vă porunceşte, care va veni să judece viii şi morţii, şi lumea cu foc".

Ritualul de la Agen precizează că, în acest moment al ceremoniei, preotul va înălţa crucea în aer şi va spune: „Iată lemnul sfintei Cruci. Fugiţi, duşmanilor; căci el v-a biruit pe voi şi a biruit lumea, Domnul nostru Iisus Hristos, fiul lui Dumnezeu, Împăratul atotstăpînitor, leul lui Iuda, rădăcina lui David". După care preotul va stropi cu apă sfinţită în cele patru zări, spunînd, de fiecare dată: „Doamne, mîntuieşte-ne pe noi de trăsnet şi de vijelie"[30].

Cititorul modern este desigur frapat de insistenţele şi mecanismul pe care le scoate la iveală un asemenea document. Lucrarea diavolească este net identificată. Pentru a o contracara, Biserica mobilizează puterea „Împăratului atotstăpînitor" şi speră că o va determina să acţioneze prin repetarea rugăciunilor. Potolirea furtunii şi a vijeliei este cerută în virtutea gesturilor divine care, de-a lungul vieţii lui Iisus, au adus sfinţire şi curăţie în văzduh şi în cer. Slujitor nevrednic al Domnului, dar depozitar al puterii lui, preotul repetă poruncile adresate demonilor. Solemnitatea şi reluarea adjuraţiilor, la care se adaugă numeroase semne ale crucii, ridică o stavilă în calea puterilor răului, ascunse în spatele stihiilor, şi care sînt alungate în cele patru zări.

Poate că nu este lipsit de interes ca, în paralel cu textele de mai sus, să cităm cîteva fraze din *Oţetul şi fierea*, o carte emoţionantă, în care o pioasă ţărancă unguroaică născută în 1907 îşi povesteşte viaţa:

> „În *Cununa de aur* [operă pioasă, constant reeditată în Ungaria din secolul al XVIII-lea încoace], cartea noastră de rugăciuni, îşi aminteşte Margit Gari, Doamne, cîţi stropi de ceară pătează pagina cu litanii pentru alungarea furtunii! Îngenuncheaţi, cu o lumînare în mînă, ne-am rugat adesea la Dumnezeu să izgonească norii răi. Mămica închinase iute norul acela, spunînd: «Tatăl să te alunge! Fiul să te alunge! Sfîntul Duh să te alunge!». [...] Vara, cînd se stîrneau furtuni năprasnice, mama spunea: «Ia uitaţi-vă la ăla! Nu e nor curat; balaurul şi-ascunde coada în el». Căci balaurul se ascunde în norii răi. Acolo se cuibăreşte. Şi se iţeşte, cînd pe ici, cînd pe colo"[31].

Împotriva unui asemenea balaur, întreita invocare a treimii dumnezeieşti era mai mult decît necesară.

Prudenţa Bisericii şi cererile poporului

Biserica de după Conciliul de la Trento a înconjurat cu tot felul de precauţii binecuvîntările, adjuraţiile şi exorcismele privitoare la animalele dăunătoare şi la furtuni. Ritualurile precizează adeseori că preotul sau vicarul trebuie să „aducă la cunoştinţa episcopului pagubele pe care animalele le aduc roadelor pămîntului în parohia cu pricina", iar prelatul va hotărî dacă „pentru alungarea lor vor trebui folosite rugăciunile Bisericii"[32]. Citim de altfel, în ritualul din Poitiers, din 1766:

„Oamenii să nu se adune niciodată în biserică noaptea, dacă-i ameninţă vreo furtună sau vreo vijelie”, ceremonia trebuind să se desfăşoare numai „pe lumină”[33]. În spatele acestor restricţii desluşim o insistenţă şi chiar o anume nerăbdare colectivă, pe care ierarhia se străduia să o canalizeze şi să o ţină sub control. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în unele regiuni din Germania încă se recurgea la o „conjurare împotriva vijeliilor”, al cărei text latin poruncea „grindinei” şi „vînturilor” să se risipească prin puterea celor cinci răni ale lui Hristos, a sfîntului lui sînge, a cuielor care i-au străpuns mîinile şi în numele celor patru evanghelişti[34]. Tot în Germania, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, se publicau *libelli de conjurationibus aerearum tempestatum* şi se recurgea, cu toată împotrivirea ierarhiei, la nişte străvechi metode de combatere a vremii proaste. Una dintre ele recomanda să se traseze un cerc, cu un cuţit cu mîner negru, şi să se scrie înăuntrul cercului *Iesus Nazarenus, Rex Iudeorum*. Cuţitul trebuia apoi înfipt în cerc şi ţinut acolo pînă la încetarea furtunii, timp în care se rosteau de cîte cinci ori *Tatăl nostru* şi *Ave Maria*[35].

Nevoia de protecţie împotriva ameninţării stihiilor era atît de mare, încît unele dieceze au păstrat o foarte lungă ceremonie pe care *Culegerea* lui Sannig o numeşte „binecuvîntarea moşiilor, a viilor, a ogoarelor şi a tuturor roadelor”[36] şi care era, pe cît se pare, independentă de Rogaţiuni. Ceremonia respectivă ne apare ca rezultatul unei sedimentări ce durase mai multe secole. S-ar fi cuvenit să o clasăm în categoria binecuvîntărilor „preventive”. Însă forţa şi numărul gesturilor de conjurare incluse în această liturghie sînt atît de mari, încît caracterul ei „urgent” sare în ochi şi se impune o paralelă cu lunga ceremonie intitulată *Exorcismi sive conjurationes contra ingruentes aereas tempestates*, din ritualul papei Grigore al XIII-lea[37]. Populaţiile interesate se confruntau în fiecare an cu pericolul ca vremea proastă să le distrugă recoltele. De aici, nevoia de a ridica o stavilă în calea grindinei, a furtunilor şi a inundaţiilor. Documentul – care arată, în plus, că toate aceste rugăciuni erau transpuse *tale quale* „la vreme de sărăcie”[38] – relua mai multe fraze menţinute de ritualul roman din 1614, plasîndu-le însă într-un context cu adevărat patetic.

După ce a pregătit apă sfinţită şi şi-a pus cota şi stola, preotul trebuia mai întîi să-şi găsească un loc din care „să poată vedea toată întinderea de pămînt pe care urma să o binecuvînteze”. Urma o lungă slujbă, care începea cu imnul *Te laudamus*, o rugăciune, litaniile Fecioarei şi o altă rugăciune scurtă. Preotul se ducea apoi în fiecare din cele patru colţuri ale cîmpurilor. La fiecare oprire, citea trei psalmi, un fragment din Evanghelie (astfel încît cei patru evanghelişti ofereau împreună un pasaj) şi trei rugăciuni scurte. Fiecare popas se încheia cu rostirea unei binecuvîntări şi a unui exorcism. Prima „binecuvîntare” îl ruga pe Dumnezeu să „dăruiască rodnicie pămîntului nostru”

şi să-i însutească roadele, „ca, trăind în voioşie, să strîngem snopii mulţumindu-i Domnului". Urma exorcismul: „Vă conjur, vijelii ale văzduhului, în numele Dumnezeului celui viu, al Dumnezeului celui adevărat, al Dumnezeului celui sfînt, să nu sloboziţi nici grindină, nici furtuni peste bunurile şi ogoarele noastre. Nu veţi putea spune la judecata lui Dumnezeu că nimeni nu v-a oprit. Căci vă poruncesc, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh, să nu sloboziţi gridina peste ogoarele noastre, ci să o aruncaţi peste rîu sau în apa mării, ca să nu vatăme pe nimeni". După ce rostea aceste cuvinte, preotul desena o cruce, cu ulei sau cu ceară, pe cîţiva copaci, apoi invoca mila dumnezeiască pentru a-i feri să rămînă sterpi şi stropea cu apă sfinţită această primă latură a cîmpurilor.

Preotul trecea apoi pe a doua latură, unde scenariul se repeta. De astă dată, rugăciunile se îndreptau îndeosebi spre Sfîntul Ubald şi Sfîntul Anton de Padova, prin mijlocirea cărora Dumnezeu era rugat să binecuvînteze „pămîntul, recoltele, pomii, viile, roadele, ierburile bune şi zarzavaturile, ca diavolul să nu se poată atinge de ele". Conjurarea se adresa din nou norilor, grindinei şi furtunilor: „Vă poruncesc, spunea preotul, prin acest semn al crucii pe care îl fac împotriva voastră, să plecaţi de îndată şi cu toatele [*indivisae*] de la noi şi din locul acesta, fără să aduceţi vătămare oamenilor, dobitoacelor, corăbiilor şi pămîntului, şi să vă risipiţi în văzduh".

În cursul celei de-a treia opriri, preotul îl ruga pe Dumnezeu să se milostivească de seminţele grînelor, de roade, zarzavaturi şi ierburi, ca să nu se atingă de ele furtunile, grindina, revărsările şi vremea proastă. Făcea apoi semnul crucii în văzduh, căruia i se adresa cu „voi", din pricina forţelor pozitive şi negative pe care le conţine. Această conjurare – a treia – urmărea să întărească forţele bune şi să le nimicească pe cele rele: „Dumnezeu-Tatăl să vă cuprindă, Dumnezeu-Fiul să vă cuprindă, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să vă cuprindă; Dumnezeu-Tatăl să vă binecuvînteze, Dumnezeu-Fiul să vă binecuvînteze, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să vă binecuvînteze; Dumnezeu-Tatăl să vă despartă, Dumnezeu-Fiul să vă despartă, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să vă despartă; Dumnezeu-Tatăl să vă nimicească, Dumnezeu-Fiul să vă nimicească, Dumnezeu-Sfîntul--Duh să vă nimicească; Dumnezeu-Tatăl să vă spulbere, Dumnezeu-Fiul să vă spulbere, Dumnezeu-Sfîntul-Duh să vă spulbere. În numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh. Amin". Conjurarea era punctată de cincisprezece ori de semnul crucii. Preotul desena apoi cruci pe cîţiva copaci.

În cursul celei de-a patra opriri, Dumnezeu, „care pe toate le cîrmuieşte minunat", era rugat să binecuvînteze şi să sfinţească ogoarele, viile, pomii şi recoltele şi să le dăruiască rodnicie întru sănătatea trupurilor şi curăţia sufletelor. Adjuraţia îi invoca pe Matei, Marcu, Luca şi Ioan, care au răspîndit Evanghelia „în cele patru zări", cerîndu-le să-l roage

pe Dumnezeu să alunge furtuna şi să o ţină departe de pămînturile credincioşilor. În numele „înfricoşatei judecăţi", al Domnului şi al sfintei Cruci, al vredniciei Fecioarei şi tuturor sfinţilor, norii primeau poruncă să se împrăştie sau să se îndrepte spre locuri „păduroase", ca să nu le dăuneze oamenilor şi celor trebuincioase lor. Ceremonia lua sfîrşit cu o invocare specială a Sfintei Brigitta, „căreia Dumnezeu i-a îngăduit să-şi biruie duşmanii", o nouă binecuvîntare a celor patru puncte cardinale, încheierea litaniilor şi rostirea psalmului *De profundis*.

Durata acestei liturghii şi conţinutul rugăciunilor din cuprinsul ei sînt deosebit de semnificative, relevînd în mod exemplar ceea ce „binecuvîntările" mai scurte nu exprimau adeseori decît în subtext: o irezistibilă nevoie de ocrotire, la care Biserica răspundea, în cazul de faţă, printr-o gamă largă de rituri pe care le-am numi, astăzi, „securizante". Annick Aussedat-Minvielle constata că, în secolul al XVI-lea, „conjurările împotriva furtunilor" utilizate în vreo cincisprezece dieceze din Franţa, sînt prezente în majoritatea ritualurilor din secolele XVII-XVIII. Nu diferă, de la o zonă la alta, decît titlurile şi lungimea ceremoniei – care însă nu este niciodată scurtă[39].

Situaţia de pericol iminent explică multe dintre binecuvîntările referitoare la persoane. În Evul Mediu, numărul lor sporise, mai ales prin inventarea unor rugăciuni speciale pentru cei care plecau la luptă[40] şi a unor exorcisme împotriva posedării sau a impotenţei. Aceste două conjurări figurează ulterior în multe ritualuri de după Conciliul de la Trento, ritualuri care au păstrat, în plus, rugăciunile pentru cei care întreprindeau pelerinaje departe. O asemenea călătorie constituia o aventură din care unii riscau să nu se mai întoarcă: de aici, o binecuvîntare înaintea plecării şi un ritual de mulţumire la întoarcere.

Ritualul roman al papei Paul al V-lea nu cuprinde nici un fel de binecuvîntare a femeilor care urmează să nască prematur sau cu dificultate. O astfel de binecuvîntare apare însă în Franţa, la Bordeaux, în 1596, şi devine frecventă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, figurînd mai ales în ritualurile din Paris, după 1601, din Toulouse, după 1616, din Poitiers, după 1619, din Vannes, după 1631, din Genève-Annecy, după 1632, din Rouen, după 1640, din Périgueux, după 1680 etc.[41]

În liturghia din Bordeaux din 1620, preotul îl invocă pe Dumnezeu cel atotputernic, „ziditorul a toate cîte sînt, puternic şi înfricoşător, drept şi milostiv", care l-a izbăvit pe Israel de tot răul, a ales pentru fiul său trupul Fecioarei Maria şi a făcut ca Ioan Botezătorul să salte în pîntecele mamei lui. „Primeşte, spunea preotul sau vicarul, jertfa acestei inimi pocăite şi dorinţa fierbinte a roabei tale, care cu smerenie se roagă pentru ocrotirea acestui prunc plăpînd pe care i-ai dat să-l zămislească. Păstrează partea ta [*custodi partem tuam*] şi apără-l pe

el de toate uneltirile şi lucrările cruntului Vrăjmaş. Fie ca, prin mîna născătoare a milei tale, fătul să iasă teafăr la lumină, spre a doua naştere [a botezului]; şi apoi să te slujească în toate şi întotdeauna, şi să fie vrednic a dobîndi viaţa veşnică."[42] Desluşim, dincolo de aceste rugăciuni, situaţia concretă a multor femei pentru care fiecare naştere constituia un moment de grea încercare. Numai un rigorist ca Pavillon* putea suprima din ritualul din Alet (1667), aidoma lui Paul al V-lea, binecuvîntarea femeii însărcinate, deşi o menţinea pe aceea a pelerinilor. La celălalt pol, ritualul din Paris din secolul al XVIII-lea menţinea, alături de binecuvîntarea *mulieris periculose in partu laborantis*, o binecuvîntare a *mulieris praegnantis*, una a *mulieris post partum* şi un *ordo benedicendi mulierum*[43].

Ritualul din Paris din 1777, foarte atent la femei şi copii, cuprinde un *ordo benedicendi infantem infirmum ante rationis usum*[44], care lipseşte cel mai adesea din celelalte ritualuri, dar apare, cu cîteva variante, în cel din Lyon (1692)[45]. Această rugăciune aparte trebuie reaşezată într-un mai larg ansamblu de rituri menite să aline suferinţa bolnavilor şi a celor aflaţi în agonie. În Germania, în secolul al XVI-lea încă se celebra o liturghie a Sfîntului Sigismund împotriva fierbinţelii. O serie de rugăciuni atestate în secolul al XV-lea îi invocau pe Sfîntul Ambrozie şi pe cei trei arhangheli Mihail, Gavriil şi Rafail împotriva podagrei. Mai multe cărţi de rugăciuni din aceeaşi epocă dădeau formulele liturgice ce trebuiau rostite pentru „binecuvîntarea ochilor celor bolnavi" şi împotriva „năbădăilor". În practică, la sfîrşitul Evului Mediu, exista cîte o formă de apărare bisericească împotriva majorităţii bolilor importante[46].

Reforma înfăptuită de Conciliul de la Trento a provocat o reducere a numărului acestor liturghii de vindecare, liturghii pe care ritualul roman din 1614 le ignoră cu desăvîrşire. Destule însă au dăinuit sau au reapărut la nivelul diecezelor. Astfel, ritualul din Paris din 1777 cuprinde nu numai o „binecuvîntare a unui bolnav sau a unei bolnave", ci, pentru mai multă siguranţă, şi binecuvîntări ale apei, vinului, uleiului şi rufăriei destinate suferinzilor[47]. Aceste patru liturghii figurau şi în ritualul din Lyon din 1692[48]. În fapt, binecuvîntarea „rufelor bolnavilor", apărută la Genève-Annecy în 1612, a ajuns la Meaux în 1645, la Périgueux în 1651, la Chalon-sur-Saône în 1653, la Clermont în 1656, la Le Mans în 1662, la Limoges în 1678 şi la Paris în 1777; toate formulele liturgice par să derive din cele folosite la Genève-Annecy[49].

Aceeaşi grijă pentru cei aflaţi în durere şi suferinţă răzbate şi din *Culegerea* lui Sannig, a cărei bogată enumerare exprimă mai bine decît

* Nicolas Pavillon (1597-1677) – episcop de Alet (1639), simpatizant al jansenismului şi autor al unui *Ritual* condamnat de Sfîntul Scaun (n.t.).

ritualul roman de la 1614 trăirea religioasă şi nevoile populaţiei. *Culegerea* le precizează preoţilor ce „rituri" să urmeze cînd îi „vizitează", îi „ajută" şi îi „binecuvîntează" pe bolnavi. Şi ea menţionează sfinţirea apei, a pîinii şi a uleiului folosite la tămăduirea „lingorii, gîlmelor şi rănilor", şi adaugă, nelăsînd nimic deoparte, un „leac împotriva ciumei" şi binecuvîntări fie ale „leacurilor" în general, fie ale feluritelor formule (*brevets*) ce se purtau la gît ca să îndepărteze bolile şi pe demonii care le puteau provoca. Mai sînt enumerate şapte rugăciuni pentru cei aflaţi în agonie şi una pentru sufletul celui răposat, „care trebuie rostită îndată după moarte"[50].

Acelaşi decalaj între ritualul roman din 1614 şi alte ritualuri mai fidele faţă de tradiţiile liturgice ale trecutului şi mai deschise la aspiraţiile populaţiei apare şi în privinţa binecuvîntării animalelor suferinde, despre care primul nu spune nimic, spre deosebire de acela al lui Grigore al XIII-lea[51]. „Binecuvîntarea animalelor bolnave", deja prezentă în mai multe ritualuri franceze din veacul al XVI-lea, devine frecventă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea[52]. Astfel, în 1692, în dieceza Lyon se folosea o „binecuvîntare a animalelor bolnave" şi o „sfinţire a apei Sfîntului Patriciu, împotriva turbării şi a celorlalte boli ale animalelor"[53]. Ritualul din Poitiers de la 1766 cuprinde nu mai puţin de patru ceremonii privitoare la animale: o binecuvîntare a animalelor în general, una „pentru a-l ruga pe Dumnezeu să ţină sănătoase animalele", una „pentru animalele lovite de boli molipsitoare"[54] şi o „binecuvîntare a sării date animalelor"[55] – listă interesantă pentru o lucrare care nu pomeneşte nici un fel de binecuvîntare a copiilor. Ritualul din Paris, contemporan cu cel de mai sus, cuprinde o „binecuvîntare a hranei date animalelor lovite de vreo boală molipsitoare"[56].

Este grăitor faptul că, la o dată atît de tardivă – 1829 –, ritualul „roman" din Bordeaux păstra o serie de binecuvîntări ale animalelor, deşi lucrarea publicată de Paul al V-lea în 1614 le eliminase:

„La vreme de molimă, preotul va lua apă sfinţită şi se va ruga astfel: «1. Rugămu-ne ţie, Doamne, să te milostiveşti a vindeca, prin binecuvîntarea ta, aceste animale lovite de boală grea. Risipească-se din ele puterea diavolului, ca să nu se mai îmbolnăvească pe viitor. Ocroteşte viaţa lor şi ţine-le sănătoase.

2. Doamne, care uşurezi osteneala oamenilor prin ajutorul pe care-l aduc dobitoacele necuvîntătoare, ne rugăm ţie să nu laşi să piară făpturile acestea, fără de care neamul omenesc nu se poate ţine [...]».

Dacă animalele sînt chinuite de «ciumă» sau de «vreo altă boală molipsitoare», preotul va relua prima rugăciune de mai sus, înlocuind însă cuvintele «prin binecuvîntarea ta» cu o formulă mai răspicată, «a se vindeca în numele tău şi prin puterea ta binecuvîntată»"[57].

În afară de „binecuvîntarea animalelor bolnave", în secolul al XVII-lea apare în Franţa un lung „exorcism împotriva ciumei şi a bolii anima-

lelor". Pornind de la ritualurile din Tournai (1591) şi Malines (1598), el a fost preluat de diecezele Cambrai în 1604, Chalon-sur-Saône în 1605, Genève-Annecy în 1612, Toul în 1616, Besançon în 1619 etc. Ritul începe, în general, cu trei scurte rugăciuni prin care i se cere lui Dumnezeu să-şi potolească mînia şi să pună capăt bolilor care chinuie animalele. Urmează exorcismele îndreptate împotriva „blestematului diavol, duh viclean şi spurcat", iar puterilor răului li se porunceşte să se ducă pe pustii. O ultimă rugăciune îi cere lui Dumnezeu să apere de tot răul familia şi animalele de faţă[58]. În registrele parohiale de la Saint-Marc-lès-Orléans din septembrie 1731 descoperim următoarea istorisire : „În anul şi luna aceasta, dobitoacele au fost mai toate lovite de o boală molipsitoare şi necunoscută care, în puţine zile, făcea să le putrezească şi să le cadă limba, de mureau pe capete. Bănuindu-se că ar putea fi vorba de vreo vrajă, domnii preoţi au fost siliţi să facă exorcismul cuprins în Ritual şi să binecuvînteze toate dobitoacele. Ceea ce am făcut şi eu în parohia mea, în ziua de 6 a lunii acesteia, dimineaţa, la crucea de la Chafaux, şi seara, la crucea de la Barrière. Şi a venit mulţime mare de lume la această tristă ceremonie"[59].

Dezbateri pe marginea binecuvîntărilor şi sfinţirilor

În momentul cînd au început să se înmulţească – în secolele XIV-XV –, binecuvîntările şi sfinţirile au făcut obiectul unor critici din partea unor teologi şi episcopi. Pe vremea cînd era reprezentant al papei în Germania (1438-1448), referindu-se la diferite datini, luate în bloc, dar apropiate unele de altele prin rezultatul pe care-l urmăreau, Nicolaus Cusanus declara într-o predică :

> „Sînt eresuri să le dai bolnavilor să bea apă sfinţită, să stropeşti cu apă sfinţită ogoarele pentru a le da rodnicie, să dai să bea apă sfinţită dobitoacelor ; să iei din lumînarea de Paşti şi din apa din cristelniţă pentru a le folosi în anumite scopuri ; să nu mănînci capete în cinstea Sfintei Apolonia sau a Sfîntului Blaziu ; să te foloseşti de o lumînare sfinţită şi de o cruce de lemn făcută dintr-o rămurea, ca să te aperi de anumite rele ; să te îmbăiezi în ajunul Crăciunului sau în Miercurea Cenuşii, ca să nu suferi de fierbinţeală sau de dureri de dinţi ; să nu mănînci carne în ziua de Crăciun, ca să nu te îmbolnăveşti de fierbinţeală ; să te închini la Sfîntul Nicolae, ca să ai parte de bogăţii ; să călătoreşti de Sfîntul Valentin, cerînd de pomană, ca să te aperi de boala-rea ; să cîntăreşti un copil cu secară sau cu ceară ; să înfigi primăvara o cruce pe ogor, împotriva furtunilor ; să pui pe altar anumite ofrande, cum ar fi pietre de Sfîntul Ştefan sau săgeţi de Sfîntul Sebastian"[60].

În acelaşi spririt ca şi Nicolaus Cusanus, episcopii din Salzburg şi din Passau se străduiesc, pe la 1470-1490, să pună capăt „rătăcirilor

şi idolatriei" care apar cu prilejul sfinţirii apelor, de Sfîntul Blaziu şi de Sfîntul Ştefan[61]. Încă din veacul al XV-lea, din majoritatea ritualurilor germane fusese eliminată binecuvîntarea „vaselor vechi" sau, mai bine zis, a „vaselor găsite în locuri vechi", adică în ruine presupuse a fi păgîne, şi din care se încerca alungarea unei eventuale puteri diavoleşti[62]. A avut loc o reacţie şi împotriva folosirii unor formule considerate prea magice pentru îndepărtarea furtunilor[63], ca şi împotriva recurgerii – destul de recentă – la Sfîntul Sacrament pentru paza ogoarelor şi lupta împotriva furtunii. Ritualul din Lyon din 1542 autoriza această liturghie şi îi permitea preotului ca, pentru a conjura vijeliile, să „ia cu grijă trupul Domnului într-un vas sfinţit şi, ieşind cu el din biserică, să facă semnul crucii spre nori şi să spună: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat vobis, nubes et tempestates, ut dissolvamini*"[64]. Lyon nu este un caz izolat. În secolele XV-XVI, binecuvîntarea cerului ameninţător cu ajutorul ostiei era un rit răspîndit în Germania, Franţa, Italia şi Spania[65]. În a sa *Apologie pentru Herodot*, Henri Estienne povesteşte, amuzat, o întîmplare ce arată presiunea pe care populaţia o exercita asupra Bisericii în această privinţă:

> „Venind nişte enoriaşi din Savoia la preotul lor, să-l roage să pună capăt unei vijelii mari [...], acesta se folosi mai întîi de o mulţime de conjurări pe care le ştia pe dinafară, apoi îşi aduse breviarul şi liturghierul şi le alese pe cele mai fioroase [...]. Văzînd într-un tîrziu că acestea nu-i erau de nici un folos, aduse Sfîntul Sacrament, adică Dumnezeul cel de cocă, şi îi spuse astfel: *Courdi se te ne ple for que le diable, ze te zeteray deguen le paco*, adică: «Pe trupul lui Dumnezeu, dacă nu eşti mai tare ca diavolul, o să te arunc în noroi»"[66].

De fapt, sinoadele ţinute la Mainz în 1451, la Köln în 1452, la Schwerin în 1492 şi ritualul din Augsburg tipărit în 1487 interziseseră scoaterea ostiei din tabernacul şi folosirea ei la binecuvîntarea cerului[67]. În secolul următor, mai mulţi episcopi spanioli i-au ameninţat cu excomunicarea pe preoţii care ar fi încuviinţat o asemenea liturghie[68]. În secolul al XVII-lea, părintele Thiers explică îndelung că nimeni nu trebuie să se folosească „de acest sfînt sacrament pentru a alunga sau a potoli vînturile, furtunile, grindina, tunetele, fulgerele, trăsnetele, uraganele şi orice fel de alte vijelii, ducîndu-l în ciboriu la uşa bisericii şi făcînd semnul crucii cu el înspre vijelie"[69]. Cuvintele lui se bazează pe faptul că ritualul roman din 1614 şi optsprezece ritualuri diecezane din secolul al XVII-lea, la care face trimitere, nu pomenesc nimic despre o asemenea ceremonie. Thiers mai reaminteşte constituţiile sinodale elaborate de Sfîntul Carol Borromeo şi Sfîntul Francisc de Sales, prin care preoţilor din aceste dieceze li se interzicea să se folosească de Sfîntul Sacrament „pentru a conjura vremea"[70], în caz contrar aşteptîndu-i excomunicarea. În acelaşi spirit, cardinalul Le Camus, episcop de Grenoble între 1671 şi 1707, hotărîse că „nu se va scoate niciodată

Sfîntul Sacrament, sub nici un motiv, la oraşe sau la ţară, pentru incendii, furtuni sau revărsări de ape; lucru de la care sînt opriţi toţi preoţii, fără deosebire, pedeapsa pentru neascultare fiind caterisirea"[71]. Aceste interdicţii erau totuşi întru cîtva îmblînzite. Astfel, conciliul provincial de la Milano din 1573 acceptă ca, în caz de furtună, preotul să deschidă tabernacolul şi, în prezenţa ciboriului, să se rostească litaniile şi rugăciunile obişnuite împotriva vremii proaste[72]. Ritualul lui Grigore al XIII-lea, cele din Évreux (1606) şi din Bourges (1666) o permiteau şi ele[73].

Un compromis similar se observă şi cu privire la binecuvîntarea strugurilor noi. Liturghierul roman din 1570 o elimină. În anumite dieceze care, în secolul al XVII-lea, îşi păstrează ritualul propriu – de pildă la Köln, în 1626 –, această liturghie este menţinută, cu condiţia ca zeama ciorchinilor noi să nu fie amestecată cu pîinea şi vinul decît înainte de binecuvîntarea acestora[74]. Tot astfel, obiceiul de a umezi buzele unui copil botezat de cîteva zile cu vin pentru abluţiuni este respins de unele sinoade diecezane, cum ar fi acela de la Passau, de la sfîrşitul secolului al XV-lea. Obiceiul s-a menţinut însă pînă în secolul al XIX-lea în cantonul Uri[75]. În schimb, Biserica oficială, cel puţin începînd din secolul al XIV-lea, lupta împotriva practicilor „păgîne" ale anumitor preoţi care scriau formule religioase pe fructe, pe ostii (nesfinţite) sau pe hîrtie, pentru a apăra de febră şi de infirmităţi oamenii şi animalele. Un document din secolul al XV-lea îi acuză că sînt preoţii „nu ai lui Hristos, ci ai lui Veliar" şi că „fac din litaniile sfinţilor invocaţii ale demonilor"[76].

Critica sfinţirii de obiecte şi respingerea ei categorică fuseseră formulate încă din 1395 în cele Douăsprezece Concluzii ale lollarzilor, în care citim:

> „Exorcismele şi sfinţirile din Biserică ale vinului, pîinii, cerii, apei, sării, uleiului, tămîiei, pietrelor de altar, veşmintelor, mitrelor, cîrjelor, toiegelor pelerinilor sînt mai degrabă practici de necromanţie decît de sfîntă teologie. Şi iată dovada că aşa este: prin astfel de exorcisme, se pune pe seama unor făpturi o putere mai presus de firea lor. În fapt, prin farmecele cu pricina nu se schimbă nimic decît părerea greşită pe care o avem despre ele şi care este temeiul puterii diavolului"[77].

Valdezii au adoptat aceeaşi poziţie. Dumnezeu, spuneau ei, a binecuvîntat totul în momentul Creaţiei. Nici o binecuvîntare nu se poate compara cu aceea. Prin urmare, nu trebuie sfinţite nici cimitirele, nici apa, nici lăcaşurile de cult, nici veşmintele preoţeşti. Păcătosul stropit cu apă sfinţită rămîne cu păcatul lui, şi nu primeşte nici un fel de binecuvîntare[78]. Cu unele nuanţe, Luther s-a alăturat lollarzilor şi valdezilor. Desigur, spune el, nu este un păcat să binecuvîntezi nişte făpturi, dacă vrei doar să le sfinţeşti prin cuvîntul lui Dumnezeu şi cu ajutorul rugăciunii, dar este interzis şi nelegiuit să te foloseşti de

aceste binecuvîntări pentru a le conferi o putere mai presus de natura lor. Căci faci atunci jocul demonului, care îşi înjghebează întotdeauna o capelă lîngă cîte o biserică a lui Dumnezeu. Pentru că Domnul a conferit o putere spirituală apei botezului şi pîinii de la Cina cea de Taină, diavolul le-a sugerat papei şi papistaşilor să înmulţească sfinţirile în scopuri materiale – sfinţirea apei, a sării, a lumînărilor, a plantelor, a clopotelor, a icoanelor, a medalioanelor cu *agnus Dei*, a paliilor, a altarelor, a casulelor, a moaştelor etc. „Cine le poate enumera pe toate?" Ca să înşele mai bine lumea, Satana se preface că-i este frică de lumînările, apa şi sarea sfinţite. Astfel, şi ajutat de Biserica Catolică, el îi afundă pe creştini în prăpastia superstiţiei[79]. „Sării şi apei sfinţite li s-a dat o putere la fel de mare ca sfîntului botez."[80] „Sfinţirea altarelor, botezul clopotelor şi al pietrelor de altar, binecuvîntarea lumînărilor [...], a ramurilor, a colacilor, a prăjiturilor, a ovăzului [...] [sînt] batjocuri şi maimuţăreli."[81]

Mergînd pe drumul deschis de critica luterană, protestantismul în general şi calvinismul în special au pornit la luptă împotriva sfinţirilor şi folosirii de obiecte sfinţite. În Anglia, în 1547, Eduard al VI-lea le-a interzis prin lege supuşilor săi să stropească paturile cu apă sfinţită, să poarte la ei pîine sfinţită sau Evanghelia lui Ioan, să tragă clopotele, să facă semnul crucii cu o lumînare pentru a se uşura de povara păcatelor, pentru a alunga demonii sau a îndepărta coşmarurile sau nălucile, să se încreadă în astfel de ceremonii pentru a dobîndi sănătate şi mîntuire[82]. Sub Elisabeta, autorităţile au luptat din nou împotriva purtării de *agnus Dei* sau de alte obiecte asemănătoare[83].

În faţa acestor atacuri care veneau în prelungirea criticilor anterioare născute chiar în sînul ei, Biserica romană a adoptat o poziţie nuanţată, care împăca propria ei doctrină cu nevoia de securitate a populaţiei. Claude de Seyssel, arhiepiscop de Torino, le-a răspuns valdezilor că Melchisedec binecuvîntase pîinea şi vinul, Isaac îl binecuvîntase pe Iacob, îngerul Gavriil binecuvîntase pruncul din pîntecele Mariei, iar Iisus le spusese ucenicilor să-i binecuvînteze pe cei care-i vor primi în casele lor[84]. Polemica dezlănţuită în Germania pe la mijlocul secolului al XVI-lea cu privire la sfinţiri şi binecuvîntări i-a opus îndeosebi pe catolicul Ioannes Cochlaeus – unul dintre cei mai mari calomniatori ai lui Luther – şi pe predicatorul Ambrosius Moibanus din Breslau (Wrocław). Mai tîrziu şi la un nivel mai internaţional, cardinalul Bellarmino i-a dat o ripostă, pe aceeaşi temă, reformatului francez Lambert Daneau[85]. În tabăra protestantă se afirma, cum făcuse şi Luther, că ramurile şi alte obiecte sfinţite sînt lipsite de putere în faţa Satanei. La celălalt pol, cucernicul episcop Berthold, în al său *Teutsch rational* (1535), era de părere că binecuvîntările o înnoiau pe cea rostită de Dumnezeu asupra făpturilor la facerea lumii[86]. La sfîrşitul secolului al XVI-lea, fără să dea prea mare importanţă binecuvîntărilor

simple, marele teolog iezuit Francisco Suarez (1548-1617) va lua apărarea sacramentaliilor legate de primirea Sfintelor Taine (sfinţirea apei, a uleiului, a sării..., precum şi alte binecuvîntări). Căci, inspirînd respect faţă de lucrurile sacre, ele îi duc pe credincioşi la evlavie şi la înţelegerea credinţei. Suarez va lua, de asemenea, apărarea exorcismelor, eficiente, după părerea lui, împotriva furtunilor şi animalelor dăunătoare[87].

Cum, de fapt, în Imperiu, în condiţiile crizei religioase, se renunţase la multe sfinţiri şi binecuvîntări, în 1548, Carol al V-lea a poruncit ca ele să fie utilizate din nou, iar preoţii au primit sarcina de a explica semnificaţiile lor credincioşilor[88]. Revenirea la vechile datini se lăsa însă aşteptată. De aceea, sinoadele ţinute la Mainz în 1549, la Augsburg în 1567, la Breslau în 1580, la Praga în 1605, la Konstanz în 1609 etc. au stăruit asupra dublei necesităţi de a le reintroduce şi de a preîntîmpina devierile magice în utilizarea lor[89].

Nicole Lemaître are dreptate să considere că binecuvîntările şi exorcismele erau rezultatul, diferit de la un loc la altul, „al unei negocieri între practicile populare şi teologia savantă". Pentru noi, ele constituie „un bun mijloc de marcare" atît „a presiunilor exercitate de popor asupra Bisericii", cît şi „a voinţei de aculturaţie clericală"[90]. De fapt, fiecare episcop s-a străduit să găsească, în dieceza lui, un compromis între nevoia de securitate a credincioşilor, care cereau cît mai multe sfinţiri şi binecuvîntări, şi voinţa Romei de a limita numărul acestora. Putem măsura tensiunea dintre cele două curente opuse şi rezolvarea ei pe plan local din ritualul din Lodève, din 1773-1774. În acest document, contemporan cu inventarea paratrăsnetului, se cere „să nu se tragă clopotele pe timp de furtună, cînd norul se află deasupra clopotniţei". Pe de altă parte, sînt suprimate binecuvîntările „ogorului semănat sau sădit de curînd", a „animalelor bolnave" şi a „animalelor lovite de ciumă". În schimb, faţă de ritualurile anterioare ale diecezei, sînt introduse (sau oficializate) mai multe binecuvîntări originale, îndeosebi „a oului de vierme de mătase", „a pîinii, grîului şi sării care se face în unele parohii în ziua de Sfîntul Blaziu, episcop şi martir" şi „a copiilor, de către un preot nou, în ziua cînd ţine prima liturghie"[91].

Ritualurile din epoca clasică, mai ales cel al papei Paul al V-lea, îl îndeamnă pe preotul paroh „să ştie ce binecuvîntări are dreptul să facă, şi pe care anume are dreptul să le facă episcopul, ca nu cumva să uzurpe, din nechibzuinţă sau din neştiinţă, de capul lui, funcţiile celor de rang mai înalt decît el"[92]. Precauţie suplimentară: pentru orice binecuvîntare făcută în afara slujbei, preotul trebuie „să poarte măcar cotă şi stolă", să aibă un vas cu apă sfinţită, un sfeştoc, un ritual „sau un liturghier", şi să fie însoţit de un ajutor[93]. În sfîrşit, dacă ogoarele au fost „stricate" de „lăcuste, omizi sau orice alte jivine", preotul sau vicarul trebuie să-i raporteze episcopului „paguba" pricinuită „roadelor pămîntului în parohia lui", urmînd ca episcopul să

hotărască dacă este cazul să fie „folosite rugăciunile Bisericii pentru izgonirea lor”[94].

La adăpostul acestor regulamente, discursul bisericesc despre binecuvîntări a cîştigat, poate, mai multă putere de convingere. Preotul Thiers, de altfel atît de ostil „superstiţiilor”, arată că „ceremoniile de care se slujeşte Biserica, fie în administrarea sacramentelor, fie cu alte prilejuri, nu sînt cîtuşi de puţin superstiţioase. Căci, deşi nu produc în mod firesc efectele pentru care au fost statornicite, totuşi, întrucît Biserica, dăruită de Dumnezeu cu puterea de a le statornici, nu aşteaptă astfel de efecte decît de la Dumnezeu, urmează că [aceste ceremonii] ţin cu adevărat de instituţia Bisericii, care, fiind călăuzită de Duhul Sfînt, nu poate fi întinată de vreo urmă de superstiţie”[95]. Thiers reaminteşte apoi îndemnul adresat de Iisus apostolilor: tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe leproşi, pe demoni scoateţi-i, „ceea ce ei nu puteau face, precizează preotul din Vibraye, fără oarecare ceremonii”[96].

Dacă Biserica trebuia să intervină atît de des pentru a însănătoşi oamenii (şi animalele) şi pentru a proteja bunurile materiale, e pentru că, în urma păcatului originar, Satana devenise stăpînul pămîntului. Această convingere teologică a fost odinioară împărtăşită de imensa majoritate a clericilor. Biserica, explică ritualul din Évreux de la 1741, „îi cere lui Dumnezeu, prin rugăciuni, să ridice blestemul pe care păcatul primului om l-a adus peste toate făpturile [şi] să le binecuvînteze iarăşi, cum a făcut-o cînd au ieşit din atotputernicele lui mîini”[97]. Nicolas Pavillon afirmă cu şi mai multă tărie, în ritualul din Alet, din 1677: „Prin păcatul omului, nu numai omul, ci toate făpturile au căzut în puterea demonului, care s-a făcut stăpînul şi tiranul lor şi s-a folosit de ele în toate veacurile, cum şi astăzi se foloseşte de ele împotriva lui Dumnezeu şi a slujitorilor lui, dacă duhul lui Iisus Hristos nu le va scăpa din mîinile lui şi de necurăţia de care s-au umplut după ce s-au aflat în stăpînirea demonului”[98]. Binecuvîntările bisericeşti sînt aşadar necesare pentru „a scoate [din creaturi] răutatea demonului”, „a alunga nedreapta [lui] stăpînire”, „a şterge toate urmele şi peceţile tiraniei lui şi puterii lui, şi a atrage în ele [în creaturi] Sfîntul Duh, pentru a le curăţi şi a le face folositoare robilor săi, acum şi în vecii vecilor”[99].

Astfel, binecuvîntările făcute de Biserică operează o restituire şi o regenerare, restabilind ordinea tulburată de cel rău şi redîndu-i lui Dumnezeu lucrurile care veneau de la el şi peste care Satana s-a înstăpînit prin vicleşug şi forţă. „La fel cum acest duh al întunericului, scrie Jean-Baptiste Thiers, pentru a ne dăuna şi a ne duce la pierzanie, unelteşte neîncetat împotriva lui Dumnezeu şi a robilor lui în lucrurile trupeşti, peste care a rămas stăpîn şi tiran după căderea în păcat a primului nostru părinte, tot astfel Biserica sfinţeşte aceste lucruri prin anumite rugăciuni şi binecuvîntări, le strămută în libertatea duhului

lui Dumnezeu şi le dă puterea de a respinge şi de a zădărnici strădaniile diavolului."[100] Or, întrucît este neîndoios că diavolul nu va înceta să-i chinuie pe credincioşi, „Biserica va păstra pînă la sfîrşitul vecilor puterea de a i se împotrivi, prin sacramente şi prin sfintele ceremonii pe care le ţine, potrivit cu nevoile copiilor ei..."[101].

O astfel de teorie justifică pe deplin binecuvîntările, conjurările şi exorcismele, dar mai trebuie să se înţeleagă de aici că numai urmaşii apostolilor – adică reprezentanţii Bisericii oficiale – au dreptul de a judeca felul în care sînt utilizate acestea. În absenţa unui asemenea control, sînt posibile tot soiul de abuzuri şi devieri „superstiţioase", care nu sînt altceva decît „păgînism şi născociri diavoleşti"[102]. În plus, remediile „bisericeşti" menite să redea sănătatea, să alunge vrăjitoriile şi să ocrotească bunurile materiale nu vor fi eficiente decît dacă cei care le solicită se vor întoarce către Dumnezeu „cu inima smerită", dacă îşi vor înmulţi rugăciunile, dacă se vor pocăi şi îşi vor mărturisi păcatele „care sînt de cele mai multe ori pricina vrăjitoriilor"[103].

Diagnosticul pe care-l punea Biserica atunci cînd vedea o lucrare a demonului dincolo de calamităţile ce se abăteau asupra oamenilor venea în întîmpinarea fricii strămoşilor noştri. Remediile ei erau deci recunoscute ca valabile şi erau dorite de majoritatea lor. De remarcat, în legătură cu aceasta, că Biserica a menţinut şi după Conciliul de la Trento binecuvîntarea clopotelor – rit săvîrşit de către episcop – şi tragerea lor pe timp de furtună. În „ritualul roman" destinat diecezei Agen (1688), foarte grăitor în această privinţă, cele două binecuvîntări – a metalului din care turnătorul va face clopotul şi a clopotului terminat, care va fi urcat în clopotniţă – constituie un lung ansamblu de rugăciuni. În această lucrare liturgică (şi, de altfel, în multe alte ritualuri), nici o binecuvîntare nu este însoţită de atîtea rugăciuni şi ceremonii ca binecuvîntarea clopotului terminat, dus la biserică şi pregătit pentru atîrnare.

Ceremonialul cuprinde două exorcisme (al apei şi al sării), citirea a şapte rugăciuni, a treisprezece psalmi şi a unui fragment din Evanghelia după Luca[104]. Preotului i se dau o mulţime de îndrumări semnificative: să dispună clopotul astfel încît să i se poată da ocol, să pregătească „un vas mare, cu apă curată, care se va sfinţi [...], un vas mic în care să fie sare, ştergare albe, vasul cu ulei pentru bolnavi şi vasul pentru sfîntul mir, tămîie şi smirnă de ars [...], vată sau cîlţi ca să şteargă locul uns; miez de pîine, un lighean şi un vas cu apă [...]". După ce-şi va înmuia degetul în uleiul bolnavilor, oficiantul „va face şapte cruci pe din afara clopotului, depărtate deopotrivă [...], apoi încă patru cruci depărtate deopotrivă, pe dinăuntru [...]", va citi din Evanghelie cu spatele întors către miazănoapte etc.

Dimensiunile ceremoniei în cursul căreia se binecuvînta clopotul nou explică importanţa şi diversitatea funcţiilor acestui instrument. J.-B. Thiers le enumeră după cum urmează: să-i cheme pe credincioşi la biserică; să le sporească evlavia; să-i cheme să însoţească Sfîntul

Sacrament cînd acesta li se duce bolnavilor; să-i îndemne pe îngeri să se alăture rugăciunilor credincioşilor; să alunge demonii văzduhului, care-i împiedică pe credincioşi să se roage; să risipească tunetele, furtunile şi vijeliile[105]. Ca de obicei, binefacerile sufleteşti şi trupeşti sînt strîns legate între ele. Fiind însă vorba de nori şi de furtună, trebuie oare să ne gîndim că, poate, zgomotul metalului contribuie la alungarea lor? Părerile, ne spune Jean-Baptiste Thiers, erau împărţite. Potrivit lui Pedro Mexia, istoriograful lui Carol al V-lea şi pe care Thiers îl numeşte Pierre Messié, dangătul clopotelor „despică văzduhul şi izgoneşte norii, risipind tunetele şi împotrivindu-se vijeliilor: de aceea, prin puterea şi repeziciunea unor astfel de sunete, norii aducători de furtună se despică şi se despart; iar prin acest mijloc, furia şi tăria lor se risipeşte, precum putem vedea în fiecare zi că, atunci cînd se stîrneşte vînt şi vijelie, dacă se trag clopotele, tulburarea încetează"[106]. Părerea monseniorului Nicolas de Thou, episcop de Chartres (†1598), era mai nuanţată: „Deşi, datorită sunetului clopotelor, furtunile de obicei se risipesc, totuşi această cauză naturală este ajutată prin invocarea numelui lui Dumnezeu, căruia toate i se supun, şi neîndoios că ele îşi schimbă cursul după voia lui, spre mîntuirea a tot ce a crescut şi s-a înmulţit pe pămînt"[107].

În acest domeniu, Jean-Baptiste Thiers nu crede în explicaţiile naturale. Căci, altfel, de ce nu s-ar trage cu tunul în furtună? Ca şi numeroase concilii şi ritualuri, el afirmă că „atunci cînd demonii aud trîmbiţele Împăratului celui veşnic – clopotele –, fug înspăimîntaţi, iar răzvrătirea vijeliei se potoleşte"[108]. Chiar şi Pedro Mexia, căruia i-am văzut explicaţia „naturalistă", este convins că „diavolii care umblă prin văzduh fug de dangătul acela şi se tem de el, ca de un lucru menit să-i cheme pe oameni la slujirea lui Dumnezeu: de aceea, pe cît de mult le place muzica ce-i împinge pe oameni la rele, pe atît fug de sunetul clopotelor, care pe ei îi vatămă, dar creştinului îi mişcă inima, trezindu-l, ca orice lucru care îi aduce aminte de Dumnezeu". Demonologii Binsfeld şi Del Rio sînt încredinţaţi, la rîndul lor, că sunetul clopotelor zădărniceşte vrăjitoriile şi lucrarea diavolilor. Cînd aud, dimineaţa, clopotele de *Ave Maria*, demonii îi lasă să cadă pe pămînt pe vrăjitorii şi vrăjitoarele pe care-i aduc de la sabat[109]. Tot la o acţiune împotriva demonilor se gîndeşte şi autorul ritualului din Bourges (1666), pe care-l citează Thiers şi care afirmă: „Sunetul clopotului sfîşie furtuna, alungă tunetul, risipeşte vijelia"[110]. Acest lucru reiese şi din rugăciunea pentru clopotul nou, care apare în ritualul „roman" din Bordeaux (1620):

> „[...] Doamne, fă ca acest vas pregătit pentru Biserica ta să se sfinţească prin Duhul Sfînt, ca sunetul lui să-i cheme pe credincioşi la luptă pentru răsplată. Cînd dangătul lui va răsuna în urechile poporului, să crească în el evlavia şi credinţa, să fie alungate toate capcanele Vrăjmaşului, căderea grindinei, vîrtejul viforului, năvala vijeliilor. Tunetele cele rele să se potolească. Suflarea vîntului să fie dătătoare de sănătate şi să-şi

domolească mînia. Puterea dreptei tale să doboare puterile văzduhului, iar acestea, auzind clopotul, să se înspăimînte şi să fugă dinaintea semnului sfintei cruci a Fiului tău – cruce în faţa căreia vor îngenunchea toate în ceruri, pe pămînt şi în iad..."[111].

Ritualurile succesive din Évreux transmit aceeaşi idee: „Cînd furtuna se iscă şi răscoleşte văzduhul, se pot trage clopotele: deopotrivă ca demonii să nu mai stîrnească vijelia, iar credincioşii să-şi întoarcă faţa spre Dumnezeu, rugîndu-l să-i izbăvească"[112]. Să lămurim din nou aceste texte din secolul al XVII-lea cu ajutorul amintirilor aceleiaşi Margit Gari, care povesteşte:

„La noi, cînd se apropie nori răi, se trag clopotele. Căci clopotul este binecuvîntat [...]. Deunăzi, de pildă, cînd norul cel rău era să se spargă peste noi, toată lumea a sărit cu gura pe clopotar. Cum de nu-l văzuse? Cum de-l lăsase să înainteze spre lanuri? Vai de clopotarul care îngăduie una ca asta! Cînd însă toate clopotele încep să bată, mai întîi cel mare, apoi, în ordine descrescătoare, al doilea, al treilea, al patrulea – şi, la urmă, cel care sună pentru morţi –, este întocmai cum i-ai da unui bolnav leacul care-i va aduce vindecarea. Am văzut cu ochii mei, de nenumărate ori: la dangătul clopotelor binecuvîntate, norul, încă ameninţător şi înfuriat, fuge cuprins de frică"[113].

După cum vedem însă, clopotarul putea să nu-şi facă treaba. De aceea, era preferabil ca preotul să fie de faţă. Se cuvine să reamintim un fapt grăitor, pe care l-am semnalat într-o lucrare anterioară: în 1663, în dieceza Perpignan, într-un moment în care scaunul episcopal era vacant, vicarul capitular le-a ordonat preoţilor să nu plece din parohii în perioada furtunilor decît în caz de necesitate, ameninţîndu-i cu o amendă de zece livre şi cu excomunicarea. Circulara preciza: „[...] Întotdeauna, cînd veţi vedea semnele unor astfel de vijelii şi vînturi puternice, aveţi grijă să le exorcizaţi şi să le faceţi semnul sfintei cruci, punînd să tragă clopotele şi folosindu-vă de celelalte mijloace pe care le-a statornicit întru aceasta sfînta noastră maică Biserica"[114]. În ciuda unei interdicţii date de Parlamentul din Paris la 29 august 1787, în zonele rurale din Franţa au continuat să se tragă clopotele împotriva furtunilor de-a lungul întregului secol al XIX-lea[115]. Convingerea că furtunile şi trăsnetul sînt deopotrivă semnele „mîniei" divine faţă de păcătoşi şi ale manifestărilor diavoleşti (autorizate totuşi de Cel de Sus) explica de ce se făcea apel la preot, intermediarul cel mai nimerit între cer şi pămînt. Preotul cunoştea riturile care-l înduplecă pe Dumnezeu, alungă demonii, ţin departe de oameni şi de ogoare grindina şi tunetele.

În discursul bisericesc despre sfinţiri şi binecuvîntări există un ultim element care trebuie relevat. Sfinţirile şi binecuvîntările nu numai că anulează „blestemul pe care păcatul primului om l-a adus peste toate făpturile", strămutîndu-le pe acestea „în libertatea duhului lui Dumnezeu"[116], ci „sfinţesc întrebuinţarea" dată de credincioşi acestor

făpturi[117] şi chiar iau „anumite lucruri lumeşti [...] [şi] le dau o întrebuinţare religioasă”[118]. Ultima formulă este extrem de relevantă. Binecuvîntarea, aplicată obiectelor de cult, le modifică statutul şi geografia: ele aparţineau pămîntului, dar acum devin un element din recuzita cerească. După Conciliul de la Trento, Biserica Catolică a încercat, cu mai mult sau mai puţin succes, să reducă numărul binecuvîntărilor menite să ocrotească bunurile pămînteşti şi sănătatea, dar s-a legat în mai mică măsură de cele privitoare la elementele de cult – de pildă, de clopote – şi care, ca o precauţie suplimentară, trebuiau săvîrşite de către episcopi, de către vicarii generali sau, eventual, de către preoţi care primiseră de la episcop o „putere specială”. Ritualurile din epoca clasică treceau deci în categoria „binecuvîntărilor episcopale” următoarele ceremonii, enumerate aici conform ritualului din Poitiers de la 1766:

> „Binecuvîntarea ornamentelor pontificale şi preoţeşti în general. – Binecuvîntarea fiecărui ornament pontifical sau preoţesc în parte. – Binecuvîntarea acoperămintelor de altar. – Binecuvîntarea corporalurilor şi a palelor care acoperă potirul. – Binecuvîntarea unui tabernacul, a unui soare [ostensor], ciboriu sau altele în care se păstrează sfînta ostie. – Binecuvîntarea vaselor pentru uleiurile sfinte. – Binecuvîntarea solemnă a unei noi cruci. – Binecuvîntarea unui crucifix de pus pe altar. – Binecuvîntarea raclelor în care se pun moaştele sfinţilor. – Binecuvîntarea icoanelor care se pun în biserici. – Binecuvîntarea unui prapur. – Binecuvîntarea primei pietre pentru zidirea unei biserici. – Binecuvîntarea unei noi biserici sau capele publice în care urmează să se ţină slujbă. – Rînduială pentru binecuvîntarea unei capele particulare. – Rînduială pentru binecuvîntarea unei biserici pîngărite, dacă nu a fost tîrnosită de către episcop. – Binecuvîntarea unui cimitir nou. – Rînduială pentru binecuvîntarea unui cimitir pîngărit sau profanat. – Binecuvîntare la făurirea unui clopot. – Rînduială pentru binecuvîntarea clopotelor. – Binecuvîntarea unui steag sau a unei flamuri”[119].

Această listă, şi aşa lungă – douăzeci de rubrici –, cuprindea în realitate o sumedenie de binecuvîntări complementare, prin simplul joc al subdiviziunilor, de vreme ce se prevedea o „binecuvîntare a fiecărui ornament pontifical sau preoţesc în parte”. De aceea, *Culegerea* lui Sannig înfăţişează binecuvîntarea *amictului* (bucată de pînză care acoperă gîtul şi umerii preotului), *albei* (veşmînt alb pe care-l poartă la slujbă preotul, diaconul şi subdiaconul), a *cingulului*, *manipulului* (fîşie de stofă purtată pe antebraţul stîng), a *stolei*, *cazulei*, *cotei* şi *dalmaticii* (veşmînt liturgic cu mîneci scurte, purtat de diaconi).

Perioada tridentină a constituit, în Biserica Catolică, epoca de aur a ceremonialului. Toate liturghiile au fost atunci reglementate pînă în cele mai mici amănunte, iar această minuţiozitate se referea şi la alte aspecte, căci în mizanscenă nu era important numai sensul detaliului. Trebuie deci să înţelegem ce corespundea în imaginarul bisericesc acestei proliferări a riturilor, care îl obliga pe preot să facă, în cursul

liturghiei, de cîte patruzeci de ori semnul crucii. Aceste binecuvîntări delimitau un spaţiu despărţit de lume printr-un soi de împrejmuire. În acest teritoriu Satana nu putea pune piciorul, deşi îşi menţinea presiunea asupra largului domeniu al profanului. Gesturile Bisericii circumscriau aşadar o împărăţie a sacrului, peste care domnea Dumnezeu şi în care preotul găsea securitate. Nu întîmplător inchizitorii porniţi la cruciadă împotriva vrăjitoarelor se credeau la adăpost de vrăjile diavoleşti. Ei îşi închipuiau că misiunea lor îi situa, de drept, într-un spaţiu în care ghearele demonului nu-i puteau atinge.

Să comparăm între ele cinci documente semnificative (vezi tabelul de la p. 79).

Primul dintre ele, ritualul roman început în 1584 din porunca lui Grigore al XIII-lea, terminat în 1612 şi înlocuit, la foarte scurt timp după aceea, de către Paul al V-lea (în 1614), ne-a reţinut atenţia ca mărturie asupra situaţiei dinaintea publicării lui. În raport cu el capătă relief şi ritualul din 1614: binecuvîntările şi conjurările privitoare la sănătate şi la viaţa materială scad brusc de la 88 la 15; celelalte binecuvîntări se împuţinează şi ele, dar în mai mică măsură, astfel încît, proporţional, ajung de la 27 la 49%. Ritualul „roman" al lui Pavillon, episcop de Alet, nu este o copie a ritualului lui Paul al V-lea. El cuprinde 14 binecuvîntări în plus faţă de cel de la Roma; deşi autorul lui este un simpatizant al jansenismului, ritualul cuprinde în proporţie de 64% binecuvîntări privitoare la sănătate şi la bunurile materiale. Cel de-al patrulea document, ritualul din Toul, a fost întocmit la sfîrşitul secolului al XVII-lea de către un episcop ostil janseniştilor, monseniorul Henri de Thiand-Bissy, şi a fost reeditat în secolul al XVIII-lea. În versiunea din 1760, acest ritual include în total 57 de binecuvîntări, faţă de 43, cîte cuprindea ritualul din Alet. Se ajunge aici la 39% binecuvîntări privitoare la spiritualitate şi la obiectele sau veşmintele de cult. Totuşi, capitolul consacrat gesturilor liturgice referitoare la sănătate şi la bunurile materiale este mai nuanţat decît în ritualul lui Paul al V-lea şi în cel al lui Pavillon. Reţinem în special binecuvîntarea fîntînilor noi, a turmelor, a animalelor în vreme de „molimă", a veşmintelor, a copiilor, a apei pentru bolnavi, a albinelor, a sării, a primei pietre a unei clădiri, a unui izvor, a unei mori, a rufăriei pentru bolnavi, a strugurilor în ziua Schimbării la faţă. Pe ansamblu, acest ritual acordă o mare atenţie copiilor, bolnavilor şi unor elemente importante ale vieţii cotidiene, pe care le regăsim în ritualul de la Lyon din 1692.

Culegerea lui Sannig – însumare de rituri acceptate în diferite dieceze ale Imperiului – ne readuce la ritualul lui Grigore al XIII-lea, pe care chiar îl întrece cu cele 139 de binecuvîntări, conjurări şi exorcisme ale lui. Din acest total, 76% se referă la sănătate şi la viaţa materială. Lucrarea franciscanului din Boemia are astfel dublul merit de a restitui arheologic situaţia anterioară începutului de secol al XVII-lea

	Ritualul roman al lui Grigore al XIII-lea (1584-1612)		Ritualul roman al lui Paul al V-lea (1614)		Ritualul din Alet (ed. 1677)		Ritualul din Toul (ed. 1760)		*Culegerea* lui Sannig (ed. 1779)	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Binecuvîntări referitoare la sănătate şi la bunurile materiale Conjurări sau exorcisme împotriva unor primejdii prezente sau iminente	88	73	15	51	28	64	35	61	107	76
Binecuvîntări ale unor obiecte de cult sau pioase Binecuvîntări ale unor persoane care se călugăresc	33	27	14	49	15	36	22	39	32	24
Total	121	100	29	100	43	100	57	100	139	100

şi de a da la iveală împotrivirile locale la reducţionismul roman, împotriviri în faţa cărora unii episcopi cedau mai mult decît alţii.

Reamintim că episcopii nu erau obligaţi să se conformeze schemei romane. Multe lucruri rămîneau la latitudinea lor, mai cu seamă în privinţa binecuvîntărilor. „În Franţa, constată Nicole Lemaître, liturghia romană va fi adoptată cu adevărat abia în secolul al XIX-lea, după virulenta campanie a lui dom Guéranger împotriva liturghiilor «neogalicane». Dacă dieceza Langres a adoptat liturghia romană în 1839, acest lucru s-a petrecut la Paris abia în 1873, la Bayeux în 1882, iar la Coutances în 1883."[120]

De aici, varietatea de binecuvîntări de la un ritual la altul, dar şi faptul – reperat de Annick Aussedat-Minvielle – că, după ofensiva romană de la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi din prima jumătate a secolului al XVII-lea, în Franţa s-a produs o reacţie neogalicană, care a reintrodus în ritualuri o serie de binecuvîntări absente din ritualul lui Paul al V-lea. Grăitoare sînt, în această privinţă, ritualurile din Nantes. Astfel, cel din 1733 adaugă la binecuvîntările din ritualul roman binecuvîntarea femeilor gravide, a mamei aflate în primejdie în timpul naşterii, a copilului mic, a copilului aflat în pericol de moarte, a furtunii iminente (cu exorcism) şi binecuvîntarea, aproape unică, a copiilor de către tatăl aflat pe patul de moarte[121]. Ritualurile de după 1755 şi 1776 măresc şi mai mult numărul sfinţirilor şi binecuvîntărilor, mai cu seamă în legătură cu seminţele şi ogoarele atacate de animale dăunătoare, precum şi cu animalele bolnave[122].

Oare, în lupta lor cu „eresurile", episcopii jansenişti au eliminat mai multe binecuvîntări decît cei care ţineau cu iezuiţii? Aşa am putea crede, dar faptele dezmint, cel puţin în parte, această ipoteză, după cum reiese şi din tabelul următor, care compară, din punctul de vedere al numărului de binecuvîntări, conjurări şi exorcisme, şapte ritualuri janseniste şi şapte nejanseniste.

Ritualuri janseniste[123]		Ritualuri nejanseniste	
Auxerre (1730)	30	Cambrai (1707)	27
Soissons (1752)	34	Metz (1682)	30
Metz (1713)	36	Narbonne (1789)	34
Lyon (1787)	**36**	Rouen (1739)	47
Alet (1667)	43	Lodève (1773)	55
Verdun (1691)	47	Toul (1700)	57
Bourges (1666)	49	Lyon (1692)	**73**

Se pot observa în acest tabel reducerile efectuate în ritualul din Lyon de către Montazet, un episcop rigorist de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea[124]. Totuşi, numărul mic de binecuvîntări, conjurări şi exorcisme din mai multe ritualuri nejanseniste orientează chestionarul

într-o altă direcţie. Comparînd cu *Culegerea* lui Sannig ritualurile din Verdun (1691), din Lyon (1692) şi din Toul (1700), ajungem să ne întrebăm dacă nu cumva leagănul binecuvîntărilor a fost Imperiul, ale cărui obişnuinţe liturgice se vor fi păstrat vreme destul de îndelungată, cel puţin în anumite dieceze care au avut cu el legături mai strînse. Ritualurile ne-ar orienta atunci spre o geografie diferenţiată a pietăţii, ele constituind, oricum, un ansamblu de documente important pentru istoria mentalităţilor religioase de altădată.

Capitolul III

Fenomenul procesional

O civilizaţie a procesiunii

Procesiunile făceau adesea parte din ritualul sfinţirilor. În 1670, pe cînd se afla la Broc, pentru a administra confirmaţii, episcopul de Vence, Godeau, a fost rugat de consulii locali să exorcizeze insectele care devorau fineţele şi roadele din zonă. Episcopul le-a îndeplinit dorinţa. S-a format o „procesiune" alcătuită din consuli, „penitenţi" şi „tot poporul". Cortegiul s-a deplasat, intonînd litanii, pînă la o capelă rurală închinată Sfîntului Roch, unde a avut loc sfinţirea pămîntului şi exorcizarea viermilor şi omizilor, apoi, tot intonînd litanii, s-a întors la biserica parohială[1].

Doi călugări benedictini care, la începutul secolului al XVIII-lea, treceau prin La Réole în ziua de Înălţare, relatează în cartea lor, *Călătorie literară*: „Am asistat la procesiunea generală, care se face în ziua aceea pe rîul Garonne. La poarta oraşului, procesiunea face un popas şi se cîntă *Exaudiat* pentru rege. Pe malul rîului, se face încă un popas, iar un diacon cîntă din Evanghelie despre primejdia Sfîntului Petru pe mare şi se rostesc rugăciuni care apără de furtuni. Lumea se urcă apoi într-o barcă mare, cu care, fără să se oprească din cîntări, se fac nouă ocoluri pe rîu; apoi procesiunea se întoarce şi dă roată oraşului, iar cînd se ajunge lîngă vii, un diacon cîntă din Evanghelie despre Înălţare şi se rostesc rugăciuni pentru ocrotirea roadelor pămîntului; apoi, cîntînd *Te Deum*, procesiunea se întoarce la noi în mănăstire"[2].

Aceste două documente, dintre alte mii ce relatează manifestări asemănătoare, îi îndeamnă pe istorici să se aplece asupra fenomenului procesional din civilizaţia de altădată. Ele aduc în prim-plan o nevoie colectivă ce se exprimă fie prin cortegii prevăzute de un calendar anual, fie prin liturghii organizate de urgenţă. Şi scot în evidenţă o serie de rituri de protecţie, de itinerare semnificative, de cîntări şi lecturi de texte sacre cărora mulţimea le cunoştea înaltele virtuţi. Astfel de mărturii trimit la o civilizaţie a procesiunilor, căreia nu ne este deloc uşor să-i reconstituim, astăzi, ritmurile şi culorile.

Procesiunea în oraş

S-a scris că procesiunile „constituiau – la Constaninopol, în secolul al X-lea – o caracteristică regulată şi neocazională a liturghiei urbane". Un *Tipic* din vremea aceea enumeră şaizeci şi opt de procesiuni în decursul unui singur an[3]. Constatarea este valabilă şi pentru oraşele din Occidentul catolic, mai cu seamă începînd din secolul al XIV-lea şi pînă la întreruperea pe care o marchează Revoluţia franceză. Un *Procesional al oraşului Paris* tipărit în 1778 consemnează calendarul anual al celor douăsprezece procesiuni ordinare ce se desfăşurau la vremea aceea „în afara bisericilor", în „oraşul Paris şi foburgurile lui"[4]. Acestea se succedau în următoarea ordine: de Întîmpinarea Domnului (Binecuvîntarea lumînărilor); în ultima duminică dinaintea postului Paştelui („pentru a cere voie să folosească lapte şi unt în timpul postului"); de Florii; de Sfîntul Marcu („litanii majore"); în cele trei zile ale Rogaţiunilor; de Înălţare; de Joia Verde; de Adormirea Maicii Domnului; cu prilejul ceremoniei „iertării de păcate", a cărei dată nu este precizată. Evident, această listă, care nu dă decît numitorul comun al tuturor parohiilor din capitală, nu prezintă nici pe departe întreaga realitate procesională din Parisul veacului al XVIII-lea. Ea nu include, de pildă, procesiunea de la 22 martie, dintre Notre-Dame şi biserica augustinilor, procesiune care amintea de cele două eliberări ale Parisului: sub Carol al VII-lea, în 1436, şi sub Henric al IV-lea, în 1594[5]. Absenţa ei din *Procesionalul* din 1778 se explică, desigur, prin faptul că această liturghie era proprie mai degrabă catedralei.

Dacă însă vrem să cercetăm mai îndeaproape procesiunile din Paris, trebuie să adăugăm la lista precedentă o serie de mari ceremonii – însoţite de defilări – organizate cu ocazia unor evenimente marcante (încheierea unor misiuni, jubileuri, victorii, naşterea unui rege, canonizări, răscumpărarea şi eliberarea unor prizonieri etc.) sau din nevoi urgente (pentru sănătatea regelui, pentru ploaie, pentru îndreptarea vremii, pentru pace etc.), precum şi nenumăratele procesiuni locale. Acestea din urmă erau motivate de sărbătorile patronale ale parohiilor şi confreriilor, sărbători care prilejuiau şi ele o liturghie colectivă în împrejurimile locului de cult în care avea loc ceremonia principală. Un „calendar" din 1621 pomeneşte existenţa, la acea epocă, a 345 de confrerii în Paris, iar capitala număra, tot atunci, vreo patruzeci de parohii[6]. Dintr-un număr din martie 1723 al săptămînalului *Mercure de France* mai aflăm că cele şapte companii care alcătuiau Universitatea se adunau de patru ori pe an, în octombrie, decembrie, martie şi iunie, la ora opt dimineaţa, în curtea mănăstirii mathurinilor, de unde porneau, în cortegiu, spre o biserică desemnată printr-o hotărîre a rectorului, în care se celebra o liturghie solemnă[7].

Mulţimea se înghesuia să vadă astfel de liturghii-spectacol. În *Gazette de France* citim că, la jubileul din 1632, procesiunea care a mers de la Notre-Dame la capela iacobinilor de pe strada Saint-Jacques a mobilizat populaţia. Cele două lăcaşuri sfinte şi căile de acces „s-au umplut de atîta lume care s-a perindat pe acolo de la şase dimineaţa pînă la unu după-amiaza, încît, după socoteala multora, adunarea era alcătuită din peste 400.000 de persoane, a căror evlavie este un semn bun pentru creştinătate"[8]. Cifra estimată este, evident, mult umflată. Îi putem da însă crezare avocatului Barbier, care povesteşte că, la jubileul din aprilie 1751, procesiunile parohiilor din Paris care se îndreptau spre Notre-Dame au provocat multă zăpăceală. Erau, scrie el, „cîte cincisprezece procesiuni parohiale deodată, urmate de uimitor de multă lume. Unele intrau, altele ieşeau; oamenii se înăbuşeau de-a dreptul, şi au fost cîţiva răniţi în corul catedralei"[9].

La fel de semnificativ pentru realitatea procesională este cazul unui oraş obişnuit, din provincie – tot din secolul al XVIII-lea, dar dinaintea edictului din 1776, care a desfiinţat breslele. Un *Calendar duhovnicesc*[10] din Évreux ne permite în primul rînd să individualizăm procesiunile, fie generale, fie proprii catedralei, dar care porneau de aici:

„– 5 februarie, ceremonia ce comemorează ridicarea de către protestanţi a asediului oraşului din 1562.
– Duminica Patimilor, mare procesiune generală, numită «procesiunea săracilor».
– Duminica Floriilor, procesiune de la catedrală pînă la biserica Notre-Dame-de-la-Ronde.
– Lunea Paştilor, procesiune de la catedrală la biserica Saint-Nicolas.
– Prima duminică după Paşti, credincioşii şi preoţii din oraş se duc, fie la iacobini, fie la mănăstirea cordelierilor, ca să asculte ultima predică din seria închinată Paştilor.
– 25 aprilie, „litaniile" Sfîntului Marcu. Procesiune de la catedrală la biserica Saint-Pierre, apoi la Notre-Dame-de-la-Ronde, şi apoi la biserica Saint-Aquilin. Întoarcere la catedrală.
– 28 aprilie, capelanii şi preoţii de la catedrală merg în procesiune, „înarmaţi cu cosoare", pînă la o pădurice, proprietate a episcopiei, unde taie crengi pe care oamenii le aduc înapoi. Itinerar: catedrală – cimitirul Saint-Denis – cătunul Saint-Michel-des-Vignes – biserica Saint-Thomas – biserica Saint-Pierre – catedrală. Procesiunea, atestată şi în 1726, se mai numea şi «procesiunea neagră», din cauza umbrei pe care o aruncau crengile bogate.
– Procesiunile din cele trei zile ale Rogaţiunilor, cu itinerar diferit în fiecare zi. Pe ansamblu, se trecea prin două porţi şi pe la două răspîntii şi se vizitau două abaţii şi cinci biserici.
– De Înălţare, «procesiune generală» înaintea liturghiei de la catedrală.

– Joia Verde, «procesiune generală cu pluviale», înaintea liturghiei de la catedrală.
– Ziua octavei Sfîntului Sacrament, «procesiune solemnă» înaintea liturghiei de la catedrală, dar «fără pluviale».
– 11 august, «procesiune generală» înaintea liturghiei, «ca mulţumire pentru aducerea Normandiei sub ascultarea binecredinciosului rege Carol al VII-lea, care i-a alungat pe englezi».
– 15 august, «procesiunea generală» a votului lui Ludovic al XIII-lea.
– 2 noiembrie, o procesiune iese din catedrală şi stropeşte cu apă sfinţită piaţa, curţile şi cimitirele din jurul bisericii".

Astfel, în fiecare an, la Évreux existau 17 prilejuri (dar cel puţin 22 la Angers, în aceeaşi epocă[11], şi 78 la Aosta[12]) pentru procesiuni – e drept, inegale ca amploare – care porneau din catedrală şi, cu excepţia ultimei dintre ele, defilau pe străzi. În plus, *Calendarul duhovnicesc* de la Évreux ne dezvăluie că, înainte de 1776, existau 18 zile de sărbători corporative, în cursul cărora diferitele bresle îşi cinsteau – tot cu „defilări" – patronul, în anumite locuri de cult din oraş. Putem presupune că defilarea străbătea străzile din apropierea lăcaşului unde se celebra liturghia. În statutele din 1616 ale confreriei Sainte-Barbe a marchitanilor, mungiilor, lumînărarilor, băcanilor şi negustorilor de fiare din alt oraş normand, Gisors, citim că această confrerie celebra în fiecare an două sărbători ale Sfintei Várvara, pe 27 mai şi pe 4 decembrie, cu o procesiune în jurul şanţurilor de apărare ale oraşului[13].

Era de neînchipuit ca o confrerie, meşteşugărească sau religioasă, să nu iasă la procesiuni. De aceea, membrii unora sau altora apăreau reprezentaţi în tablouri sau în registre „în bună rînduială", cu steagul în frunte[14]. Tot la Évreux, confreria Carităţii făcea patru procesiuni pe an, mergînd fie la un oratoriu, fie la un cimitir. Existau însă multe alte confrerii (Notre-Dame-de-Liesse, Saint-Barnabé, Pardon, Mont-Carmel, Saint-Christophe sau a pelerinilor de la Saint-Michel – lista nu este deloc exhaustivă). Cu siguranţă că ele defilau din cînd în cînd pe străzile pe care, aproape în fiecare zi, la Évreux, ca pretutindeni, treceau înmormîntări – cu atît mai solemne cu cît defunctul se bucurase de mai multă consideraţie –, şi chiar în epoca de aur a Reformei catolice, mici grupuri de confraţi însoţeau Sfîntul Sacrament care li se ducea muribunzilor. Un istoric italian arată că, la Amelia, în Umbria, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, pe timpul foarte austerului episcop Crispino, „evenimentul cotidian cel mai important era trecerea cuminecăturii pentru ultima împărtăşanie"[15].

În sfîrşit, nu trebuie să lăsăm deoparte procesiunile care se desfăşurau cu regularitate înăuntrul edificiilor religioase. Astfel, tot la Évreux, confreria Notre-Dame-de-Liesse organiza o procesiune în biserica cordelierilor, în ultima duminică din fiecare lună; confreria Carităţii făcea acelaşi lucru în spitalul orăşenesc, în prima zi de marţi; iar în catedrală erau procesiuni în toate vinerile din postul mare.

Sfîntul Bernard, adept al sobrietăţii, nu autoriza decît patru procesiuni anuale în curtea mănăstirii. În schimb, în *Liber ordinarius* al liturghiei de la Saint-Denis (secolul al XIII-lea) erau prevăzute 200 de procesiuni pe an în interiorul bazilicii[16]. Catalogul cărţilor liturgice din abaţia Cîteaux, întocmit în 1489 de către Jean de Cirey, enumera 21 de procesionale *servientes ad chorum abbatis* şi 18 *pro choro prioris*[17]. În 1625, la catedrala din Tréguier se celebrau în fiecare an 205 slujbe aniversare. Fiecare era precedată, în ajun, de o procesiune cu preot, diacon şi subdiacon, pînă la cor, cu întoarcere la mormîntul ctitorului. Dar asta nu e totul. Ctitoria ducelui Jean al V-lea, din 1420, consta într-o liturghie zilnică după utrenie, cu procesiune, plus o slujbă solemnă în fiecare lună[18]. Astfel, în lumea catolică de altădată, se constata, cel puţin în oraşe, o prezenţă masivă a procesiunii. La Aosta, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, canonicii catedralei ieşeau la procesiuni în medie de şase ori pe lună sau, altfel spus, o dată la cinci zile[19].

Locurile de cult secretau în mod logic procesiunile şi, fără a greşi prea mult, am putea deduce frecvenţa acestora din urmă din densitatea locurilor de cult. De aceea, este interesant de ştiut, de pildă, că oraşul Poitiers număra, în secolul al XVII-lea, 23 de parohii şi cimitire, precum şi 29 de instituţii bisericeşti, la care se adăugau o serie de capele particulare. În împrejurimile oraşului existau încă 19 edificii religioase[20], fiecare dintre ele fiind punctul de pornire sau de sosire al unor procesiuni.

Oraşele din Vechiul Regim îşi retrăiau în mod simbolic trecutul prin intermediul cortegiilor, deopotrivă civile şi religioase, care evocau anumite evenimente memorabile, proprii fiecărei localităţi. În *Antiquités [...] de Pontoise*, de Noël Taillepied (1578), citim:

> „Aflăm scris în cronicile Franţei că oraşul Pontoise a fost cucerit de două sau de trei ori de către englezi, care totuşi, cu ajutorul lui Dumnezeu, au fost izgoniţi, iar oraşul a fost pus sub ocrotirea regelui pe la anul una mie patru sute cincizeci, în prima joi a lunii mai; întru pomenirea acestui lucru, în fiecare an, în ziua aceea se face o procesiune generală la care toate parohiile iau parte şi ies din oraş, în semn de izbăvire [...].
>
> O astfel de procesiune generală se mai face şi în ajun [10 noiembrie] de Sfîntul Martin de iarnă, spre aducere-aminte că Dumnezeu a stricat socoteala protestanţilor, care veneau asupra oraşului, şi l-ar fi luat, de le-ar fi stat în putinţă"[21].

La Lille, cea mai mare procesiune se organiza în duminica de după Sfînta Treime şi cinstea o statuie făcătoare de minuni a Maicii Domnului (Notre-Dame-de-la-Treille), a cărei întîietate data din secolul al XII-lea. Procesiunea fusese prescrisă de contesa Marguerite de Flandra, în 1270. În 1634, primarul a închinat oraşul acestei Fecioare, a cărei statuie era protejată de un gard de nuiele (*treillage*) şi despre care se credea că alungă duhul rău şi îi vindecă pe posedaţi[22]. În secolul al XVII-lea, la Toulouse se comemora în fiecare an, la 17 mai, victoria din 1562 asupra protestanţilor din oraş[23]. La 7 septembrie, oraşul Poitiers îşi amintea că,

graţie Sfintei Radegunda, Coligny ridicase asediul fortăreţei La Rochelle în 1569[24]. În epoca clasică, la Marsilia se desfăşura pe 17 februarie o procesiune solemnă, deoarece în acea zi, în 1596, oraşul recunoscuse autoritatea lui Henric al IV-lea[25]. La Nivelle, în duminica de după Sfîntul Mihail, se organiza, începînd din veacul al XII-lea, marele cortegiu la care erau purtate moaştele Sfintei Gertruda, maică stareţă[26]. Maubeuge avea două procesiuni proprii: una, în marţea de după Rusalii, pentru a o comemora pe Sfînta Aldegunda (care, în secolul al VII-lea, întemeiase în oraş un capitul de măicuţe); cealaltă, în a treia duminică din septembrie, în amintirea unei „minuni a sfîntului sînge" (această zi era şi sărbătoarea comunală)[27].

Atît istoria, cît şi specificităţile geografice şi economice ale unui oraş se reflectau în calendarul şi desfăşurarea procesiunilor. Nu ne referim numai la parada corporaţiilor în cadrul cortegiilor religioase celor mai solemne, ci şi la faptul că, la Ostende, de pildă, de Sfînta Treime se organiza o procesiune a Sfîntului Sacrament, însoţită de sfinţirea mării[28]. La Le Havre – alt caz semnificativ –, marinarii şi căpitanii erau adeseori absenţi din oraş în timpul liturghiilor din Joia Verde, de Sfinţii Petru şi Pavel sau de 15 august. De aceea, confreria maritimă pusă sub patronajul „Sfintei Fecioare, steaua mării, al sfinţilor apostoli Petru şi Pavel şi al sfîntului Nicolae" organiza ceremonii de „recuperare". Confraţii celebrau îndeosebi Neprihănita Zămislire a Sfintei Fecioare (8 decembrie) şi Epifania Domnului (6 ianuarie). Se făceau atunci nişte procesiuni mari, la care Sfîntul Sacrament era însoţit de toţi căpitanii şi membrii echipajelor. Cu acest prilej, povesteşte un preot din secolul al XVII-lea, „căpitanii se întreceau să decoreze străzile şi să împodobească altarele mobile din Place des Pilotes şi de pe uliţa Saint-Michel. În timpul procesiunilor, toate navele erau pavoazate, iar Sfîntul Sacrament era salutat cu nenumărate salve de tun"[29].

Probabil că procesiunile din afara bisericilor erau mai numeroase pe măsură ce coborîm spre sud, unde înfloreau confreriile de penitenţi[30], mari amatoare de cortegii. Fapt este că procesiunile aveau loc mai ales vara, anotimp mai lung în sudul Franţei. Pentru drumul pe care îl aveau de străbătut era nevoie de vreme frumoasă. Manifestări ale coeziunii religioase şi civice, procesiunile erau legate de tot ceea ce contribuie la sociabilitate: strada, piaţa, cîntecul, zgomotul, dar şi vremea bună, prielnică manifestaţiilor în aer liber. Confreriile de penitenţi, parte integrantă a unor raporturi sociale foarte exteriorizate, caracterizau jumătatea de sud a Franţei şi peninsulele mediteraneene. În epoca clasică, oraşul Limoges număra nu mai puţin de şase confrerii de penitenţi: Penitenţii negri, cu hramul Sfintei Cruci; Penitenţii albaştri, cu hramul Sfîntului Ieronim; Penitenţii cenuşii, cu hramul Sfîntului Francisc din Assisi; Penitenţii albi, cu hramul Sfîntului Ioan Botezătorul; Penitenţii ruginii, cu hramul Sfintei Maria Magdalena; Penitenţii

purpurii, care îl cinsteau în mod special pe „Iisus al Patimilor"[31]. „Scoaterea", la fiecare şapte ani, a moaştelor Sfîntului Marţial, protectorul oraşului, precum şi procesiunile din Joia Verde le ofereau acestor penitenţi prilejul de a se întrece în defilări, spre a atrage atenţia publicului.

> „Putem spune, fără teama de a greşi – scria cineva cu puţin timp înainte de Revoluţie –, că oraşul [Limoges] este înţesat de penitenţi de toate culorile: în provincia Limousin, aceste frăţii sînt, din păcate, mai numeroase decît societăţile savante. Nu cunosc nici un oraş din Franţa care să numere atîtea comunităţi de penitenţi cît Limoges. Numai Avignon, care este oraş italian, are cu o comunitate de penitenţi mai mult, anume cu cea a Penitenţilor verzi [...].
>
> O dată la şapte ani, fiecare biserică din dieceza Limoges scoate şi arată poporului relicvele pe care le are. Această ceremonie, întotdeauna aşteptată cu nerăbdare, ţine cam două luni şi se numeşte «Arătarea moaştelor». În acest răstimp, poporul merge pe la biserici; preoţii şi călugării fac procesiuni fastuoase, la care penitenţii joacă un rol însemnat."[32]

În 1808, prefectul departamentului Haute-Vienne confirmă:

> „[...] Ceremonia Arătării moaştelor se deschide, la fiecare şapte ani, cu o procesiune generală; membrii confreriei Saint-Martial se adună, înarmaţi, în biserica unde se află depus capul sfîntului apostol; aici, sfinţesc un steag roşu cu alb, pe care îl plimbă trăgînd într-una focuri de muschetă [...]. La fel de solemnă este şi procesiunea de încheiere a Arătării moaştelor [...], la care iau parte o mulţime de copii, băieţi şi fete, îmbrăcaţi care în fecioare, care în apostoli, martiri şi mărturisitori"[33].

Cu ocazia arătării moaştelor din 1787, confreria Penitenţilor albaştri a organizat, seara, „un minunat foc de artificii în piaţa Tournuz [...]. Trei cişmele de vin [...] aşezate în piaţă au îngăduit poporului să bea în sănătatea companiei regale a Penitenţilor albaştri"[34].

Cortegiile de penitenţi îl frapează pe protestantul strasburghez Brackenhoffer, care face o călătorie în Franţa în 1643-1644. La Grenoble, el asistă la procesiunile nocturne ale Penitenţilor albi, din 15 şi 16 august (de Sfîntul Roch). Mai tîrziu, vede o defilare a penitenţilor la Lyon. Brackenhoffer descrie minuţios datinile Penitenţilor albi din Lyon, care participă la liturghia urbană de Florii şi merg întotdeauna „în procesiune" la casa unui confrate decedat, căruia îi urmează apoi coşciugul[35].

În Spania, penitenţii erau adeseori flagelanţi (*disciplinans*), care se biciuiau în public, pe străzi, în cursul marilor ceremonii din Vinerea Mare. Reformatul Frédéric Bernard, care descrie între 1723 şi 1737 *Ceremoniile şi obiceiurile religioase ale tuturor popoarelor lumii*, insistă asupra acestor rituri care îl uluiesc. „Dintre atîtea procesiuni spaniole, aceea a flagelanţilor (*disciplinans*) [de la Madrid] din Vinerea Mare

este, poate, cea mai deosebită. Ea vădeşte pe deplin caracterul acestei naţii, care tinde din fire spre o evlavie exagerată şi apreciază tot ceea ce aduce a cucernicie [...]. La Sevilla se văd şi cîte 7-800 de flagelanţi deodată, şi se spune despre ei că se biciuiesc mai rău decît cei din Madrid. Procesiunea este urmată de un praznic pe cinste, cam nepotrivit cu solemnitatea sărbătorii şi cu asprimea penitenţei [...]. [Procesiunea] începe la ora patru seara şi ţine pînă după opt."[36]

Un alt protestant francez, care călătorise în Italia în 1688, şi-a notat în jurnal: „În Săptămîna Mare, vreme de trei zile, aproape că n-am văzut pe străzile Romei altceva decît procesiuni de penitenţi de toate soiurile [...]. Poartă pe capete nişte glugi ţuguiate, cu două găuri în dreptul ochilor. Există procesiuni albe, violete, albastre, galbene şi de alte culori. Unii au spinarea goală şi se biciuiesc în cadenţă, cu nişte bice din sfoară împletită, care pricinuiesc mai mult zgomot decît durere"[37].

Roma este deopotrivă exemplul tipic şi cazul-limită care ne permite să redescoperim, ca la microscop, civilizaţia procesiunilor din universul catolic de odinioară. Defilau acolo nu numai confreriile, ci şi „naţiile" străine, care trăiau în colonii în Cetatea papilor. Într-un *avviso* roman de la 1600 citim: „În zorii zilei de Paşti, naţia spaniolă şi-a făcut obişnuita procesiune în piaţa Navona. Monseniorul Corduba, judecător la Tribunalul Bisericesc Suprem, ducea Sfîntul Sacrament, înconjurat de oamenii din garda elveţiană a Sfîntului Părinte, cu arme lucitoare, în faţa cărora mergea un car tras de un dragon. Pe car, de unde porneau raze şi focuri de artificii, patru obeliscuri scăldate în lumină sprijineau o corabie la pupa căreia stătea, între doi îngeri, Hristos înviat. Toţi cei din naţia spaniolă, dimpreună cu mulţi alţi prieteni ai Spaniei, au luat parte la ceremonie, fiecare cu o făclie în mînă"[38].

La Roma, fenomenul procesional a atins cele mai mari dimensiuni în anii jubiliari, anii 1575 şi 1600 constituind timpii forte ai renaşterii catolice. Aici, numărul pelerinilor s-a ridicat, în 1575, la cel puţin 400.000, iar în 1600, la 530.000[39]. Or, de cele mai multe ori, aceştia intrau în oraş în cortegiu, şi tot în cortegiu se deplasau între „cele şapte biserici" pe care trebuiau să le viziteze ca să li se acorde indulgenţa jubiliară.

Iată un grup de pelerini dintr-un oraş mai mult sau mai puţin îndepărtat, care intră prin poarta Poporului: confreriile din localitatea respectivă deschid marşul, purtînd crucea, prapuri şi steaguri. Urmează restul bărbaţilor, împărţiţi pe parohii, apoi clerul, autorităţile civile, persoanele de vază şi femeile. Mai multe căruţe şi animale de povară încărcate cu bagaje încheie convoiul. În 1574, apropiindu-se de Roma, pelerinii din San Genesio (Marca Ancona) au văzut venind spre ei un mare cortegiu alcătuit din membrii mai multor confrerii romane. Unul dintre figuranţi îl închipuia pe Sfîntul Mihail, cu balanţa în mînă, altul pe Avraam cu cuţitul, altul pe Moise, în straie aurite, purtînd Tablele

Legii; Iudita ducea capul lui Olofern; zece copii îi simbolizau pe pruncii ucişi din porunca lui Irod[40]. Instalîndu-se în oraş, pelerinii îşi începeau, chiar de a doua zi, vizitele la locurile sfinte. Dintr-un *avviso* din mai 1575 aflăm că, în fiecare dimineaţă, opt pînă la zece mii de pelerini grupaţi în confrerii defilau pe Via dei Banchi, spre catedrala „Sfîntul Petru"[41].

Probabil că Roma este unicul oraş ale cărui străzi au fost desenate (sau redesenate), în secolele XV-XVI, pentru pelerini şi procesiuni. Paradoxal, centrul religios – catedrala „Sfîntul Petru" – ocupa o poziţie excentrică[42]. Or, înspre acolo trebuiau să conveargă mulţimile şi principalele căi. În legătură cu Ponte Sisto, construit din ordinul lui Sixt al IV-lea (1471-1484), Platina scrie: „După părerea mea, printre cauzele ce vor fi influenţat hotărîrea papei se numără ideea de a apăra masele de pelerini care veneau şi plecau de primejdia de a fi strivite în înghesuială, cum se întîmplase pe vremea lui Nicolae al V-lea [1450] pe podul Sant'Angelo"[43]. Tot astfel, Via Alessandrina (supranumită Via Recta, adică „strada dreaptă") a fost construită din ordinul lui Alexandru al VI-lea, între castelul Sant'Angelo şi catedrala „Sfîntul Petru", pentru anul jubiliar 1500. Via Giulia, pe malul stîng al Tibrului, şi Via Lungara, de pe malul drept, au fost amenajate de Iuliu al II-lea ca drumuri de acces către „Sfîntul Petru". Tot pentru a facilita accesul pelerinilor spre bazilica vaticană, Leon al X-lea a înfiinţat actuala Via di Ripetta, altă stradă dreaptă ce duce de la Poarta Poporului la Tibru, iar Paul al III-lea a făcut amenajări în împrejurimile podului Sant'Angelo, pe malul stîng. În sfîrşit, ridicînd obeliscuri la Roma şi deschizînd căi drepte de la Santa Maria Maggiore la San Giovanni di Laterano, la Santa Croce di Gerusaleme, la Trinità dei Monti şi la San Lorenzo Fuori Muri, Sixt al V-lea (1585-1590) urmărea să faciliteze defilarea pelerinilor şi să le prezinte acestora chipul unei Rome măreţe[44].

În Vechiul Regim, în oraşele catolice, procesiunea constituia o realitate familiară şi recurentă. Ea făcea parte din peisaj, integrîndu-se ca o componentă necesară în ritmurile anuale. Pe lîngă elementele ei sărbătoreşti, procesiunea aducea întreita mîngîiere a unei prezenţe colective, a unei liturghii ordonate şi a întoarcerii sigure a ciclului anotimpurilor. Semnificaţia ei de coeziune (şi deci de sprijin reciproc) a fost bine subliniat de un liturghist din veacul al XVIII-lea, Nicolas Collin (†1788), canonic al Ordinului premostratenzilor şi autor al unor tratate despre pîinea şi apa sfinţite, despre confrerii şi procesiuni, care scria: „Prin mijlocirea procesiunilor noastre, un sat sau un oraş întreg pare să nu alcătuiască decît un singur templu"[45].

Circulaţia procesională în lumea satelor

Collin constata mai departe, cu melancolie (cartea lui a fost publicată tîrziu, în 1779): „Trebuie spus, spre ruşinea parohiilor mari din oraşele mari, că oamenii de la ţară le-o iau înainte prin hărnicia cu care vin la procesiuni, îndeosebi duminica, înaintea slujbei parohiale”[46]. Această însemnare ne îndeamnă să lămurim fenomenul procesional din tîrguri şi din sate, într-o epocă în care majoritatea populaţiei aparţinea universului rural. Şi aici procesiunea constituie un rit esenţial, chiar şi numai atunci cînd este vorba de cortegiul duminical care ieşea din biserică şi se ducea la cimitirul din apropiere. Nicolas Collin arată că „această procesiune se face îndeobşte în jurul cimitirelor, care erau mai demult singurele locuri de îngropăciune; iar asta 1) spre mîngîierea sufletelor îngropate acolo şi care mai au nevoie de rugăciunile credincioşilor, 2) ca să ne arate că, trecînd prin cimitire, care sînt lăcaşuri ale morţii, şi întorcîndu-ne apoi în biserici, care sînt lăcaşuri ale vieţii, trebuie să murim duhovniceşte păcatului şi să înviem harului”[47].

Prilej de reîntîlniri periodice cu defuncţii şi călătorie de la moarte la viaţă, procesiunea de duminică era, la ţară, şi un rit de ocrotire a culturilor. În Savoia, de cele mai multe ori, ea nu ieşea din biserică decît între cele două sărbători ale Sfintei Cruci (3 mai, sărbătoarea Aflării Sfintei Cruci* de către Sfînta Elena; şi 14 septembrie, sărbătoarea Înălţării Sfintei Cruci aduse de Heraclius la Ierusalim). Mai mult ca oriunde, în ţinuturile muntoase, procesiunile erau strîns legate de perioada activă a vegetaţiei. În *Constitutions synodales* ale Sfîntului Francisc de Sales, retipărite pînă în secolul al XIX-lea, citim următoarea recomandare: „[Preoţii] să nu lase deoparte [...], fără vreun motiv temeinic, [procesiunile] care trebuie făcute duminica, între Aflarea Sfintei Cruci şi Înălţarea acesteia”. Procesiunea, în timpul căreia se intonau litanii, se desfăşura înaintea slujbei, în jurul bisericii şi cimitirului, sau doar în jurul cimitirului, acesta simbolizînd teritoriul parohiei. La întoarcere, preotul rostea, la uşa bisericii, fie un „exorcism împotriva vremii proaste”, fie binecuvîntarea prevăzută de ritualul diecezan pentru ocrotirea roadelor pămîntului[48]. Moarte, viaţă şi recolte: acesta era imensul şi necesarul circuit pe care-l străbăteau, scurtat, procesiunile duminicale din timpul verii, în Savoia şi în multe alte provincii.

Gérard Bouchard, care a studiat viaţa de la începutul secolului al XVIII-lea în satul Sennely-en-Sologne, numără aici „aproape o sută de procesiuni pe an”: nu trebuie să fim surprinşi, dacă ţinem seama de procesiunile duminicale la cimitir şi de cortegiile funebre, care erau cel puţin treizeci pe an în această localitate[49]. Preotul de atunci spunea

* Sărbătoare suprimată în urma revizuirii din 1969 a calendarului catolic (n.t.).

despre enoriaşii săi: „Le plac procesiunile lungi şi dese, pe care le urmează cu zel şi evlavie"[50]. Revenind la Savoia din secolul al XIX-lea, într-o vreme cînd anumite sărbători fuseseră deja suprimate, descoperim, de pildă la Publier, în regiunea Chablais, următoarea situaţie relatată de preot episcopului de Annecy, la 1 iunie 1845:

„Credincioşii din Publier se arată în general plini de rîvnă cu prilejul feluritelor procesiuni care se fac cu regularitate, potrivit ritualului şi ordonanţelor episcopale ale diecezei, de Sfîntul Marcu, în cele trei zile de Rogaţiuni, în fiecare duminică [...] de la 3 mai la 14 septembrie [...], de Joia Verde, în duminica din octavă şi în ziua octavei, la 15 august, de sărbătoarea Rozariului [7 octombrie], sau de 8 septembrie, cînd fete în straie albe poartă cu cinste statuia Sfintei Fecioare..."[51].

Această listă dă un total de treizeci de procesiuni regulate pe an, la care se adăugau, fireşte, convoaiele funebre şi ieşirile parohiale extraordinare „prin care cerului i se cerea vreun ajutor anume"[52]. Nici de astă dată nu trebuie să subestimăm importanţa procesională a cortegiilor mortuare. În răspunsul dat de preotul din Talloires monseniorului Rendu, tot în 1845, citim: „Cu prilejul înmormîntărilor, se intonează cîntarea *Subvenite* în faţa uşii răposatului, la scoaterea din casă, precum şi în dreptul tuturor crucilor de pe drum, pînă la biserică"[53].

Faţă de multe alte parohii, în secolul al XIX-lea – cel puţin dacă-i dăm crezare preotului –, Publier nu pare să fi făcut procesiuni spre capele îndepărtate. Dar aşa se întîmpla de cele mai multe ori. La Talloires, povesteşte preotul de acolo, „se face o procesiune în ziua de Sfîntul Claudiu [6 iunie], pînă la un cătun din parohie, unde se află o capelă închinată acestui sfînt". Liturghia, care data din timpul ciumei din 1630, fusese desfiinţată în 1792 şi reînfiinţată în 1835. Se făcea procesiune şi în ziua de Sfîntul Sebastian (20 ianuarie), iar în Vechiul Regim, parohia mergea în cortegiu, pe 15 iunie, de sărbătoarea Sfîntului Bernard din Menthon, pînă la capela castelului Menthon[54]. De fapt, fiecare parohie de la ţară sau de la oraş îşi avea propriul calendar de procesiuni, ce cuprindea ceremoniile comune întregii dieceze şi liturghiile locale prin care parohia respectivă îşi afirma personalitatea[55]. Preotul din Thorens îi relatează monseniorului Rendu:

„În afara procesiunilor obişnuite, mai sînt în această parohie cinci:

1. În ziua de Înălţare, o procesiune solemnă pînă la un cimitir de ciumaţi, aflat la opt minute de biserică, unde se cîntă o rugăciune de iertare a păcatelor.
2. În ziua Sfintei Treimi, o procesiune solemnă pînă la marginea cîmpului pentru bîlci, aflat la opt minute de biserică, unde are loc o sfinţire împotriva vremii proaste şi se fac rugăciuni împotriva revărsărilor şi a focului.
3. [...] trei procesiuni la capela din Sales, urmate de binecuvîntarea Sfîntului Sacrament. Procesiunile au loc în lunea de după

Cincizecime, în ziua de Sfinţii Petru şi Pavel şi în a treia duminică a lunii august"[56].

Locuitorii din Montmin (cantonul Faverges, din Haute-Savoie) erau mari amatori de procesiuni: „În iunie, scrie preotul, din şase ale lunii, se fac procesiuni timp de nouă zile de-a rîndul [...]; în iulie, pe 22, oamenii merg în procesiune la capela Sfîntului Abdon, în satul din pădure, unde se roagă la Sfînta Magdalena, iar pe 30 merg iarăşi acolo, ca să se roage la sfîntul de hram [...]. Pe 27 septembrie, de Sfinţii Cosma şi Damian, sfinţii de hram ai parohiei, se face procesiune, liturghie, ofrandă [...]. În tot timpul anului se face procesiunea Sfîntului Sacrament în a treia duminică a fiecărei luni, dacă vremea e prielnică"[57]. Astfel, sătenii din Montmin, localitate situată la 1.060 m altitudine, adăugau cu regularitate douăzeci de marşuri religioase celor circa treizeci prevăzute de ordonanţele episcopale. Tot astfel, în Val d'Aosta, în veacul al XVI-lea, parohia Roisan făcea 44 de procesiuni pe an, parohia Allein 45, iar parohia Courmayeur 51 – adică, în acest ultim caz, cîte o procesiune pe săptămînă[58].

Lumea rurală era un spaţiu de intensă circulaţie religioasă de la un sat la altul, de la sate spre oraşe, de la un oraş la altul, de la oraşe la sate, mai cu seamă în momentele de angoasă colectivă, ca şi cum oamenii ar fi căutat în altă parte un ajutor suplimentar, un plus de ocrotire, din partea relicvelor sau a statuilor făcătoare de minuni. În Val d'Aosta, „procesiunile generale" erau adevărate pelerinaje parohiale întreprinse în scopul venerării unor relicve păstrate în catedrală, de la care se aştepta pază împotriva unor calamităţi publice. Astfel de procesiuni trebuiau solicitate de cel puţin douăzeci şi patru de parohii. Uneori, cîte cincizeci de parohii se înghesuiau, cu preotul, crucea şi prapurul în frunte, la procesiuni uriaşe pe care le conducea episcopul însuşi[59].

Un preot din Provins, pe nume Haton, povesteşte că, în timpul secetei cumplite din primăvara anului 1556, satele „de la şapte-opt leghe de Paris se duceau în procesiune la Paris, la biserica Sfintei Genoveva. Cei din oraş făceau adesea procesiune generală de la o biserică la alta. Cei din Melun şi din satele dimprejur mergeau în procesiune pînă în oraşul Corbeil, la moaştele Sfîntului Exuperius. Cei din ţinuturile Gâtinais şi Beauce veneau la Étampes, de la cîte cinci-şase leghe depărtare, pentru a se închina la moaştele sfinţilor Cantianus şi Cantianilla; cei din Champagne, unii mergeau la Troyes, la sfintele fecioare Masthidia şi Elena; alţii mergeau la Sfînta Cyra, alţii la Nogent-sur-Seine, la Sfînta Fecioară". Haton precizează de asemenea că oamenii din Provins şi din satele învecinate mergeau la bisericile din Nogent-sur-Marne..., iar cei din Nogent la Saint-Louis-de-Naud, cu întoarcere prin Provins, cei din Donnemarie-en-Montois şi din satele din jur la Nogent[60].

Acelaşi scenariu – tot din cauza unei secete, dar pe fondul unor conflicte religioase – ceva mai la est, în 1583[61]. Un grefier din Bar-sur-Seine povesteşte cum, în mai, sătenii din Riceys (departamentul Aube) au mers în procesiune pînă la Bar. Copiii erau goi pînă la brîu, fetele îmbrăcate în alb, iar femeile în negru. Vara următoare a fost anormal de călduroasă şi a izbucnit ciuma. Adrien Mitton, preşedintele tribunalului din Neufchâtel-en-Bray, relatează:

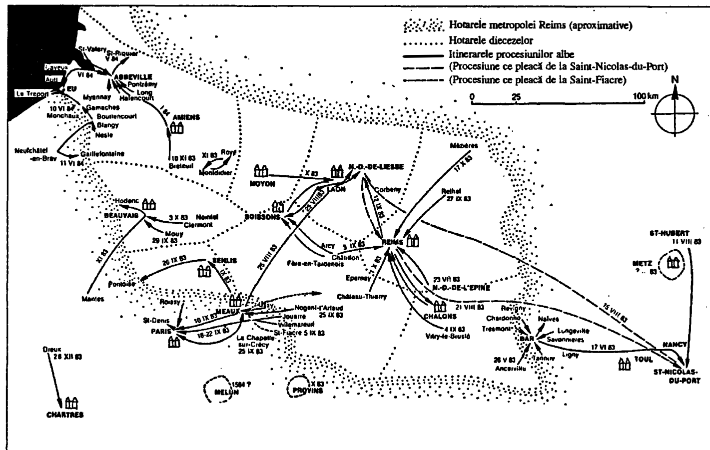
„În lunile septembrie şi octombrie ale anului 1583, poporul de la graniţa cu Germania, care văzuse arzînd doi munţi loviţi de trăsnet, s-a strîns cete-cete. Trei-patru mii de inşi, bărbaţi, femei şi copii, îmbrăcaţi în straie albe şi acoperiţi cu totul, porniseră în procesiune, cu lumînări în mîini, spre mai multe locuri, înălţînd cîntări de slavă lui Dumnezeu, şi ajunseră pînă la Ardeni, ducînd Sfîntul Sacrament la Saint-Hubert, Saint-Nicolas din Lorena şi prin alte părţi, iar lumea din întregul ţinut, care se ştia amărîtă şi se simţea ameninţată de mînia dumnezeiască, se apucă să facă la fel, aşa că locuitorii din Picardia, Champagne şi Normandia de Sus petrecură vara aceea în procesiuni, îmbrăcaţi precum am arătat”[62].

Între iulie şi octombrie, la catedrala din Reims au venit în procesiuni oameni din peste două sute de sate. Un canonic a socotit numărul pelerinilor: 72.409. Potrivit unui dulgher din Reims, abia dacă mai rămînea cîte un om în sat, ca să păzească turmele[63]. Tot pe fundalul conflictelor religioase, în anul următor converg spre Mantes alte „procesiuni albe”. Nicolas Taillepied istoriseşte:

„Nu vreau să trec cu vederea frumoasa procesiune pe care au făcut-o tîrgoveţii din Pontoise în anul 1584, cînd au pornit din oraş înspre Mantes, la şase leghe depărtare, îmbrăcaţi toţi în linţolii albe şi ţinînd în mîini cîte o cruce şi o lumînare.” Taillepied descrie apoi „rînduiala celor 6-7.000 de persoane care au luat parte la acea procesiune (măcar că vremea era ploioasă)”, cu plecare la ora patru dimineaţa: mai întîi doi bărbaţi care purtau fiecare cîte un prapur de mătase albă, urmaţi de 400 de bărbaţi şi de „un cor de muzicanţi care cîntau litania”; apoi 2.000 de persoane, „femei şi fete”; din nou un cor de cîntăreţi şi, în urma lui, restul femeilor şi 3.000 de bărbaţi, copii şi flăcăi. Veneau apoi Sfîntul Sacrament şi restul bărbaţilor, în jur de 400, cu torţe. „Procesiunea astfel rînduită a mers pînă la Meulan, unde s-a mîncat de seară, iar de aici s-au dus de-au înnoptat la Mantes; a doua zi, după liturghie, predică şi închinarea la cele sfinte, procesiunea s-a întors în aceeaşi rînduială.”[64]

Spectacolul, demn de o reconstituire cinematografică, este cu atît mai semnificativ cu cît nu este izolat. Căci Taillepied precizează: „Cei din Senlis au venit la Pontoise în aceeaşi rînduială, precum făcut-au mai bine de alte şaizeci de procesiuni din sate, care se adunau laolaltă într-o singură ceată şi veneau la oraş...”[65]. Această „spiritualitate ambulantă” se baza pe reciprocitate. În 1583, oamenii din Roye au venit în procesiune la Montdidier, pentru a se închina la moaştele

Procesiunile albe, 1583-1584



Sursa 1: Dom Beaunier, *Recueil historique, chronologique et topographique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, Paris, 1726, t. II, pp. 544-545.

Sursa 2: Denis Crouzet, „Recherches sur les processions blanches: 1583-1584", *Histoire, économie, société*, nr. 4, 1982.

sfinţilor Luglius şi Luglianus, în vreme ce, în noiembrie, cei din Montdidier s-au dus la Roye cu capul Sfîntului Luglius[66].

Acest du-te-vino procesional ţesea o reţea religioasă, lega între ele oraşele şi satele, creînd o solidaritate regională. O demonstrează şi mai pregnant apelul, în caz de secetă, la Sfîntul Godric, un sfînt plugar din vechiul Roussillon. Nu plouase, practic, din 13 septembrie 1565. La 10 februarie 1566, consulii din Perpignan au solicitat rugăciuni publice. Apoi, la 12 februarie şi 3 martie, două procesiuni străbat, fără succes, străzile oraşului. Se recurge atunci la mijloace excepţionale. O delegaţie a municipalităţii merge la Saint-Martin-du-Canigou, unde se păstrează moaştele Sfîntului Godric. I se cere abatelui să organizeze la faţa locului ceremoniile folosite la vreme de secetă, urmînd ca, dacă acestea nu vor da rezultate, relicvariul să fie coborît la cîmpie. În jurul mănăstirii se ţin slujbe urmate de procesiuni, îndeosebi la 19 martie, iar liturghia este vestită, prin focuri de paie ude, de la un turn la altul în toată cîmpia Roussillonului şi în văile rîurilor Tet (Conflent) şi Tech (Vallespir). Dar cerul rămîne mut. Relicvariul o porneşte atunci spre Perpignan, în cursul unei lungi peregrinări de şapte zile. Cu fiecare sat prin care trece, cortegiul creşte. La 27 martie, toată lumea adunată, plus locuitorii din Perpignan, însoţeşte moaştele Sfîntului Godric de la biserica Saint-Jean pînă la rîul Tet, unde un călugăr de la Saint-Martin, care ţinea locul abatelui, scoate din raclă capul ferecat cu argint, îl ridică, îl arată poporului strîns pe cele două maluri şi îl cufundă de trei ori într-un lighean. Dar de plouat, tot nu plouă. Atunci, a treia zi, toţi locuitorii din Perpignan, la care se adaugă enoriaşii din cele treizeci de parohii învecinate, se îndreaptă spre mare. Moaştele sînt cufundate de trei ori în valuri. În sfîrşit, pe 1 aprilie, plouă[67].

O astfel de geografie procesională nu apărea numai în momente de criză, ca ulterior să se estompeze. Cortegiile de suplicanţi organizate în împrejurări grave conturează existenţa unui spaţiu sacru care, pe un teritoriu anume, avea continuităţi istorice proprii, drumuri regulate, ţinte cunoscute de toţi şi locuri de întîlnire. Descriind riturile religioase din Sennely la 1700, Gérard Bouchard arată: „Adeseori, procesiunea lăsa cărările satului şi o apuca pe drumul mare. Şi, potrivit hramului sărbătorii, se ducea fie la Souvigny, fie la Vannes, Isdes, Ménestreau [...] şi chiar la Vienne şi Tigny. Ajunsă la marginea satului, era primită de credincioşii din partea locului, adunaţi la rîndu-le în cortegiu, cu preotul în frunte. Acesta din urmă, ieşind în întîmpinarea confratelui său, îl îmbrăţişa, apoi îl conducea la biserică, iar ambele cortegii formau o singură procesiune”[68]

În secolul al XVII-lea, în zona rurală din jurul Parisului, de Sfîntul Marcu (25 aprilie) sau de Rogaţiuni, enoriaşii din Wissous mergeau la Chilly-Mazarin şi la Fresnes, cei din Chevilly la L'Hay, la Thiais şi la Fresnes. La biserica din Vauhallan veneau, rînd pe rînd, locuitorii din

Saclay, Igny şi Bièvres[69]. Tot astfel, călugării de la abaţia Longpont primeau, în miercurea Rogaţiunilor, cele patru parohii învecinate Nozay, Saint-Pierre, Saint-Philibert-de-Brétigny şi Plessis-Pâté[70]. Şi în Savoia, cel puţin pînă la revoluţie, Rogaţiunile erau un prilej de întîlnire între parohiile limitrofe. La Combloux, marţea se ieşea în întîmpinarea procesiunii de la Megève, al cărei preot ţinea în ziua aceea slujbă în biserica din Combloux. A doua zi, credincioşii din Megève le mulţumeau celor din Combloux, primind procesiunea acestora la ei în biserică[71].

Independent de aceste politeţuri colective şi reciproce, nenumărate cortegii religioase se îndreptau an de an spre cîte un loc sacru! Astfel, numai în dieceza Strasbourg, procesele-verbale ale vizitelor pastorale, din 1750 pînă în zilele noastre, au scos la iveală 302 destinaţii ale pelerinajelor mari sau mici. Interesantă este localizarea lor. Pelerinajele erau – şi au rămas – numeroase „în locurile neumblate, departe de cărările bătute, fie prin văi înalte de munte, fie pe tronsoane de rîuri rareori folosite în navigaţie, fie în regiuni întregi lipsite de drumuri bune (Sundgau)"[72]. S-a mai remarcat că toate „procesiunile cu bravade" (adică la care oamenii, înarmaţi, trag salve de muschetă) din regiunea Entrevaux (departamentul Alpes-de-Haute-Provence) „îi duceau pe credincioşii din localitatea interesată şi pe cei din imediata vecinătate pînă la o capelă situată în creierii munţilor, adesea foarte departe de localitatea cu pricina (la cîteva ore de mers), într-un loc numit uneori «pustiu», deşi, în general, acolo exista apă şi puţină verdeaţă"[73].

Astfel, procesiunea în afara oraşelor era deseori atrasă de o sacralitate ale cărei componente erau insolitul, izolarea, sălbăticia, misterul şi chiar ameninţarea. Locuitorii din Entrevaux mergeau în fiecare an în procesiune pe malul lacului Ligny, loc de întîlnire a păstorilor dintr-o regiune defavorizată. Nu exista nici o capelă pe lîngă lac, dar acesta neliniştea, căci „de acolo se nasc norii", cum scria un secretar al regelui în 1773. De aici, necesitatea de a-l sfinţi în cursul unei ceremonii religioase menite să „conjure furtunile". Evident, procesiunea dădea ocol lacului[74]. Ultima a avut loc în 1910.

Sacralitatea, retrasă sau nu într-un loc singuratic, sălăşluia de obicei în nişte moaşte sau într-o statuie. Această prezenţă sfîntă atrăgea ca un magnet. Jeanne Ferté a reconstituit cu minuţiozitate geografia sacră din secolul al XVII-lea a zonei rurale din jurul Parisului; pe baza cercetărilor sale, putem dispune pe hartă principalele locuri spre care convergeau pelerinii din oraşele şi satele din regiune. Prioratul din Conflans-sur-Oise primise în secolul al IX-lea moaştele Sfintei Honorina, care se bucura de o veneraţie deosebită în miercurea Rogaţiunilor şi de Înălţare. Racla sfintei era coborîtă şi purtată în procesiune, iar priorul era asistat de preoţii din Herblay şi Éragny. În aceste două zile, populaţia din tîrgurile şi satele învecinate venea aşadar să se roage la o sfîntă care avea renumele de a le ajuta pe femeile gravide, de a-i elibera pe prizonieri şi de a vindeca orice beteşug[75].

Benedictinii din Argenteuil pretindeau că posedă „sfîntul Strai" al lui Hristos, sursă a multor minuni în secolul XVII-lea. Relicva era venerată cu prilejul a şase procesiuni anuale: de Înălţare, în lunea de după Paşte şi de după Rusalii, pe 22 aprilie – ziua Aflării trupurilor Sfîntului Dionisie şi ale tovarăşilor lui –, pe 3 mai şi pe 14 septembrie, de sărbătorile Sfintei Cruci. Dintre aceste procesiuni, plasate toate în timpul verii, primele trei atrăgeau cea mai mare afluenţă[76].

Sfîntul Praeiectus, patron al satului Saint-Prix, din apropiere de Montmorency, îi vindeca pe paralitici. Un contemporan relatează că, pe 12 iulie, ziua aniversară a mutării aici a moaştelor lui, şi în duminica următoare, „se strînge atîta lume de la Paris şi de prin alte părţi, încît abia dacă mai poţi intra în biserică"[77]. Devoţiunea populară făcea o asociere între Sfîntul Maurus şi Sfîntul Praeiectus, de vreme ce şi unul, şi celălalt aveau puterea de a-i vindeca pe ologi, primul tămăduindu-i şi pe epileptici. Or, colegiala din Saint-Maur-des-Fossés păstra racla Sfîntului Maurus, primită în momentul invaziilor normande şi care făcea obiectul unei veneraţii colective în noaptea de 23-24 iunie. Venea lume „de la Paris, din Franţa, din Brie şi din Gâtinais". Pînă la suprimarea, în 1735, a liturghiei care se celebra aici la miezul nopţii, spectacolul pe care-l oferea biserica era impresionant. Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, abatele Lebeuf, care stătuse de vorbă cu canonicii de la colegială, povesteşte:

> „Vreme de patru ceasuri, cît ţinea utrenia şi liturghia de la miezul nopţii, nu auzeai decît ţipetele şi urletele necontenite ale bolnavilor sau ale acelora care se credeau bolnavi, bărbaţi şi femei, pe care vreo şapte-opt oameni îi cărau pe braţe, întinşi, jur-împrejurul capelei Sfîntului Maurus. Bolnavii zbierau cît îi ţinea gura: «Sfinte Maurus, omul lui Dumnezeu, te rog, trimite-mi sănătate şi vindecare!». Cei care-i cărau făceau şi mai mare tărăboi, strigînd: «Feriţi, feriţi!», iar cîte unii, miloşi, le făceau bolnavilor vînt cu pălăriile. Alţii strigau: «Faceţi loc pentru epileptici!». Bolnavul care spusese de trei ori la rînd rugăciunea era socotit vindecat, şi toţi se apucau să răcnească: «Minune, minune!». Era atîta gălăgie, încît nu mai auzeai cîntările preoţilor, aşa că se încropeau cîte trei-patru cîntări diferite în diferite părţi ale bisericii. În noaptea aceea, biserica se umplea de negustori de lumînări şi iconiţe, de cerşetori de tot soiul, de vînzători de ceai care ţipau: «Ia răcoritoarea, ia răcoritoarea!». Toate acestea sporeau harababura. Iar după liturghie, care se isprăvea pe la ora două, pelerinii mai cuminţi se culcau în biserică, şi îşi făceau nevoile pe unde apucau; ceilalţi se duceau să petreacă noaptea prin cîrciumi sau la teatrul de păpuşi, ori la dans. Aşa se petrecea această pretinsă devoţiune"[78].

Un asemenea document se pretează la două lecturi. Ca şi abatele Lebeuf, om al „Luminilor", ne putem indigna în faţa acestei „pretinse devoţiuni". Dar, recurgînd la o abordare mai actuală şi mai ştiinţifică,

putem privi cele descrise ca pe o excelentă mărturie asupra sociabilităţii religioase de altădată, care îmbina în sărbătoarea creştină sacrul şi profanul, sublimul şi grotescul, rugăciunile şi distracţiile, veselia şi suferinţa. Înainte ca preoţii să preia controlul asupra lor, pelerinajele şi procesiunile (de multe ori, indisociabile) ofereau adesea spectacolul unor asemenea amestecuri, care pe noi ne uimesc. Cortegiul religios se integra atunci într-un rit şi într-o gestică mai largi, în care rîsul şi plînsul jucau şi ele un rol, aducînd în egală măsură alinare participanţilor.

La Corbeil, aşa cum arăta Haton în textul citat mai sus, era venerat Sfîntul Exuperius (sau Spire, fost episcop de Bayeux, ale cărui moaşte fuseseră aduse aici în secolul al X-lea). Pelerinajele şi procesiunile le egalau pe cele consacrate Sfîntului Maurus. În sîmbăta de după Înălţare, povesteşte un martor din secolul al XVII-lea, „la ceasul opt din noapte începe utrenia, iar la miezul nopţii se ţine prima liturghie, de faţă cu mulţime multă, care-şi petrece toată noaptea în rugăciune, iar dimineaţa, la ora nouă, se face procesiunea la care iau parte parohiile din oraş şi din mărginime, şi popor, cîtă frunză şi cîtă iarbă". În următoarele zece zile, „parohiile, atît din oraşul Corbeil şi din marginea lui, cît şi din mai multe sate aflate la trei-patru leghe depărtare, vin în procesiune şi ţin sfînta Liturghie în biserica Saint-Spire"[79].

În orice regiune din Franţa (şi din întregul Occident catolic) existau numeroase locuri sfinte spre care porneau, din toate direcţiile, cortegii cu cruci şi prapuri în frunte. În secolul al XVII-lea, tot în regiunea pariziană, în noaptea dintre Joia şi Vinerea Sfîntă, „o mare mulţime de oameni" o pornea, nu fără tărăboi, din capitală şi împrejurimi spre crucea de pe dealul Valérien[80]. Trebuie spus că zona rurală a diecezei număra nu mai puţin de 12 sanctuare mari, închinate Sfintei Fecioare, care era patroana a încă 62 de parohii[81]. În sfîrşit, se făceau procesiuni la moaştele Sfîntului Roch, în prima duminică din mai la Villejuif, în lunea de după Cincizecime la Chelles, în duminica de după Sfîntul Ioan la Pontcarré. Suferinzii de dureri de cap se îmbulzeau pe 1 mai la Ivry, iar bolnavii de scrofule, pe 8 mai, la Saint-Cloud. În a doua duminică după Paşti, moaştele Sfîntului Medericus (Merry) păstrate în biserica colegială din Linas vindecau de dureri de burtă. Moaştele sfinţilor Cosma şi Damian, venerate la colegiala din Luzarches, îi tămăduiau pe cei bolnavi de pietre, îndeosebi în cursul marilor procesiuni din 27 septembrie şi 23 octombrie[82]. La marginea diecezei, frumoasa biserică Saint-Sulpice-de-Favières primea numeroşi pelerini care, la 27 august şi în următoarele trei duminici, veneau să se roage la Sfîntul Sulpicius împotriva maladiilor infantile[83].

Procesiunile nu erau numai pentru oameni, ci şi pentru animale, pe care ţăranii din împrejurimile Parisului le duceau în special la sanctuarul Sfîntului Ebrulf (Évroul) din Layes, la cel al Sfintei Opportuna din prioratul Moussy-le-Neuf, intrînd cu ele în bazilica Saint-Denis ca să

le sfinţească şi să le ferească astfel de turbare[84]. Aproape pretutindeni existau, altădată, procesiuni cu cai : în Lorena germană, în Luxemburg, în Bretagne, în Provence etc. În Picardia, aceste procesiuni se îndreptau spre abaţia Saint-Éloi din Noyon ; iată cum se desfăşura ritul :

> „În fiecare an, la 25 iunie, zi aniversară a mutării moaştelor Sfîntului Eligius, potrivit martirologiului de la Noyon, avea loc pelerinajul cailor : cai bolnavi sau nărăvaşi, pe care mijlocirea sfîntului urma să-i însănătoşească ori să-i îmblînzească, sau cai sănătoşi, pe care binecuvîntarea lui trebuia să-i apere de vătămări şi boli. Mulţi ţărani şi tot felul de lume mergeau într-acolo pe jos, mînîndu-şi caii şi rugîndu-se cu evlavie tot drumul. Asistau la liturghie, apoi, în vreme ce preoţii duhovnici intonau cîntări de slavă, începea perindarea cailor, duşi de căpăstru în jurul capelei ; iar pe măsură ce omul care ţinea calul trecea prin dreptul porţii deschise a sanctuarului, se oprea şi se întorcea spre altar, îngenunchind. Procesiunea se oprea în spatele corului, iar preotul, asistat de diacon şi de subdiacon, sfinţea nişte apă într-un văscior. Pelerinii luau apa aceea sfinţită şi puneau din ea în apa de băut a cailor, îndeosebi a cailor bolnavi. Cine nu-şi putea aduce calul avea grijă să ia un smoc de păr din coada calului bolnav, şi lua parte la procesiune ţinînd în mînă această ofrandă, pe care o punea apoi pe treptele altarului. Alţii puneau şi ei fie păr, fie bănuţi”[85].

Nevoia de a face procesiuni

Exista odinioară o nevoie viscerală de a face procesiuni, care răzbătea în special în momentele de cumpănă. Solicitarea, mai ales în acest caz, venea din partea populaţiei, care se întîmpla să mai „zgîlţîie” preoţimea, uneori reticentă. Biserica şi-a dat seama că solicitarea venea de jos. Preotul Claude Haton, din Provins, consemnează, în legătură cu anul 1579 : „[...] Nu numai oraşele făceau cu sfinţenie procesiuni, ci şi satele – şi nu era nimeni leneş, decît unii oameni ai Bisericii. Or, s-a întîmplat ca, în octava Paştilor, enoriaşii din tîrgul Courlons să-i ceară preotului lor să meargă în procesiune, după vecernie, la o biserică sau la o capelă din împrejurimi, ca să se roage la Dumnezeu să ocrotească roadele pămîntului”[86].

Cel mai cunoscut exemplu de procesiuni spontane este acela al cortegiilor de flagelanţi care, în veacul al XIV-lea şi mai cu seamă în urma marii epidemii de ciumă neagră, umblau din oraş în oraş, oferind „priveliştea mortificărilor lor şi concertul cîntărilor lor lugubre [...]. Sfidînd orice autorizare oficială, deoarece se considera direct mandatată de cer, această mişcare îi evita pe preoţi şi se dezvolta într-un climat de apocalips”[87]. În ţinuturile renane, ea a stat la originea unor pogromuri.

Biserica oficială s-a străduit să readucă sub control aceste oi pierdute ale religiei, „îngrozite de o imagine redutabilă a Tatălui”[88], pe care

încercau să-l înduplece prin fel de fel de penitenţe. Dar alte procesiuni, mai mult sau mai puţin spontane, au apărut mai peste tot în Europa Occidentală între sfîrşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XVI-lea. Hubert Meurier, canonic la Reims, le evocă în al său *Tratat [...] despre procesiuni*, tipărit în 1584. Pe baza scrierilor Sfîntului Antonin, arhiepiscop al Florenţei, Meurier reaminteşte că, în 1399, copleşiţi de nenorocirile vremii, o mulţime de bărbaţi şi femei, îmbrăcaţi în veşminte albe, intonînd cîntări în latină şi cerînd „milă Domnului", s-au apucat să se plimbe prin Florenţa, de la o biserică la alta: „Această preumblare ţinea de obicei cîte nouă sau zece zile, cîteva fiind zile de post negru". La Florenţa au venit nişte locuitori din Lucca „înveşmîntaţi astfel, apoi din Genova, apoi din Pistoia" etc. Devoţiunea s-a răspîndit din oraş în oraş, pînă la marginile Italiei. „Iată cele dintîi procesiuni albe extraordinare care cred că au [avut] loc."[89] Cercetările moderne au confirmat, pe ansamblu, precizările lui Meurier, scoţînd totodată la iveală faptul că punctul din care a pornit şi s-a răspîndit fenomenul nu a fost Florenţa, ci Genova, şi că mişcarea a încorporat, pe fondul epidemiei de ciumă, numeroase elemente eshatologice[90].

Procesiunile albe au reapărut în 1504 în Savoia şi în estul regatului Franţei. Citind *Analele Savoiei* (cartea a III-a, cap. VI) de Paradin*, Hubert Meurier scrie:

> „Anul acela [...] a fost, din voia Domnului, aducător de mari nenorociri şi urgii, şi a fost o vreme foarte stricătoare, atît pentru sănătatea oamenilor, cît şi pentru roadele pămîntului. Vara a fost nemaipomenit de călduroasă, iar grîul nu s-a prea făcut nici în Lyonnais, nici în Dauphiné, nici în Savoia, Auvergne, Bourgogne şi prin părţile dimprejur. Vin a fost îndeajuns, dar se înăcrea chiar de la culesul viilor, de nu se putea bea. Şi din asemenea neprielnicie a aerului au luat naştere felurite boli, iar în toată Galia murea atîta lume de mai mare jalea.
>
> Văzînd acestea şi simţind că mînia lui Dumnezeu s-a abătut asupră-le ca să-i pedepsească, bieţii oameni din ţinuturile amintite au început, încă din martie, să facă penitenţe publice; se rugau întruna şi făceau procesiuni în alb, adică umblau îmbrăcaţi doar cu nişte straie albe şi desculţi, cu nişte cruci de lemn în mîini, şi scoteau strigăte sfîşietoare, de nu mai vedeai pe cîmp decît cete mari de oameni de toate cinurile, înveşmîntaţi în alb, făcînd procesiuni şi rugăciuni publice, cu mare plîns şi cu penitenţe de pomină. Iar procesiunile mergeau cîte cinci-şase leghe, de la o biserică la alta, cerînd milă Domnului. Era cîte un sat care umbla pe cîmpuri cîte şase sau şapte zile fără să mai dea pe acasă [...]. Iar anul acela s-a numit anul procesiunilor"[91].

---

* Guillaume Paradin (1510-1590) – canonic, în 1545, al bisericii colegiale Notre-Dame din Beaujeu, scriitor şi istoriograf (*Annales de Bourgogne*, *Annales de Savoie*) (n.t.).

Pe baza unor astfel de exemple, canonicul din Reims poate afirma: „[...] Vedeţi dar că nu episcopii, preoţii sau predicatorii îndeamnă gloata la asemenea devoţiuni: dimpotrivă, gloata vine, îi roagă şi îi sîcîie, ca să zic aşa, din cucernicie pe episcopi, preoţi şi predicatori, silindu-i să o ducă într-acolo unde o mînă evlavia ei lăuntrică"[92].

Desigur, o asemenea analiză are nevoie de nuanţări, căci noile procesiuni „albe" la care se referă în continuare Meurier – cele din 1583-1584, despre care am vorbit deja – nu se vor fi desfăşurat decît graţie unei participări active a clerului, tot mai atras de Sfînta Ligă[93]. Dar, chiar şi aşa stînd lucrurile, nu putem nesocoti puternica pornire populară, stimulată de vremea neprielnică şi alimentată de aşteptări eshatologice şi de pietatea marială. Mai mult, fraza lui Meurier lămureşte o realitate profundă: în civilizaţia „pe care am pierdut-o", procesiunea era o necesitate resimţită de indivizi şi colectivităţi. De aceea, merită să cităm mărturia lui Diderot care, în *Salonul din 1765*, scria:

> „Iconoclaştii şi cei care dispreţuiesc procesiunile, icoanele şi statuile, şi toate podoabele cultului exterior, sînt nişte rigorişti absurzi care nu cunosc efectul ceremoniilor exterioare asupra poporului; unii ca aceştia nu au văzut niciodată cum adorăm Sfînta Cruce în Vinerea Sfîntă, nici entuziasmul mulţimii în Joia Verde, entuziasm de care şi eu mă simt cuprins cîteodată. N-am privit niciodată lungul şir de preoţi în veşminte sacerdotale, pe tinerii acoliţi în straie albe, încinşi cu cingători albastre şi aruncînd flori dinaintea Sfîntului Sacrament, mulţimea care merge înaintea lor sau care îi urmează, într-o tăcere religioasă, atîţia oameni îngenuncheaţi, cu frunţile lipite de pămînt; n-am auzit nicioadată cîntarea gravă şi patetică a preoţilor, reluată de un număr nesfîrşit de bărbaţi, de femei, de fete şi copii, fără să mă simt mişcat pînă-n rărunchi şi fără să-mi dea lacrimile. Există în toate acestea ceva măreţ, sumbru, solemn şi melancolic"[94].

Diderot sesizase un lucru important, de care trebuie să ne ocupăm şi noi: Biserica Catolică a ţinut seama de nevoia de procesiuni, dar, pe de o parte, dîndu-i justificări istorice şi teologice, iar pe de altă parte, introducînd disciplină şi control.

Ritualul roman al lui Paul al V-lea distinge trei tipuri de procesiuni: „Unele se fac pentru a-i îndemna pe credincioşi să fie cucernici; altele, pentru a-i mulţumi lui Dumnezeu pentru cîte o binefacere; altele, pentru a-i cere ajutorul"[95]. Această împărţire pedagogică poate fi simplificată şi mai mult. Un sinod ţinut la Augsburg în 1548 nu deosebea decît două tipuri de procesiuni: „triste şi de bucurie"[96]. Fenomenul procesional avea asemenea dimensiuni şi căpăta forme atît de diverse, încît liturgiştii se vedeau obligaţi să-i naunţeze analiza. Un iezuit de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, Nicolaus Serarius (1555-1609), după ce stabileşte că principalul obiectiv al oricărei procesiuni este „cultul şi cinstirea lui Dumnezeu cel Atotputernic", enumeră diferite raţiuni

„secundare" pentru care oamenii organizează procesiuni: să ceară o binefacere, să evite nenorocirile, să mulţumească pentru un dar, să ceară iertare, să obţină convertirea ereticilor la credinţa catolică, vreme bună şi sănătoasă, ploaie sau recolte mănoase, să alunge flagelurile trimise drept pedeapsă pentru păcatele noastre, să stîrpească ereziile, să pună capăt unor disensiuni, războaie, molime, vijelii, perioade de foamete sau de secetă etc., pentru revenirea la credinţa catolică a regelui sau a vreunui personaj important, pentru ca între principi să domnească pacea, pentru o victorie asupra turcilor sau a ereticilor, pentru redobîndirea unui oraş sau a unei regiuni.

Serarius se ocupă apoi de „autorii" procesiunilor. Acestea pot fi organizate de sau pentru Biserica universală sau, dimpotrivă, de sau pentru o Biserică anume. Mai trebuie văzut apoi care este „partea materială" a procesiunilor, adică cine participă la procesiuni şi în ce spaţiu, căci unele ceremonii – ce-i drept, puţine – se desfăşoară pe mare. Analiza „formei" procesiunilor duce, la rîndul ei, la următoarele distincţii: 1) cortegiile merg în linie dreaptă, pieziş sau în cerc?; 2) participanţii ţin post sau nu?; 3) se poartă sau nu moaşte, icoane, torţe, Sfîntul Sacrament?; 4) participanţii merg desculţi şi se flagelează?; 5) procesiunea manifestă tristeţe sau bucurie?; 6) ceremonia se defăşoară ziua sau noaptea? (acest ultim caz este rar); 7) este vorba de o liturghie ce revine la o dată fixă sau motivată de o împrejurare deosebită?; 8) procesiunea se desfăşoară în tăcere sau este însoţită de cîntări?; 9) procesiunea este sau nu însoţită de o slujbă şi cuprinde sau nu o predică?[97]

Dincolo de toate aceste distincţii, în al său *Tratat despre legi*, Delamare exprima probabil motivul şi experienţa celor mai obişnuite procesiuni atunci cînd scria: „[Procesiunile sînt] cel mai adesea numite în latină *supplicationes*, rugăciuni, pentru că cele mai multe au fost rînduite spre a cere ajutor cerului cînd se abate vreo urgie, aşa cum sînt acelea de Sfîntul Marcu şi de Rogaţiuni"[98]. Nevoia de securitate pe care o exprima demersul procesional este puternic reliefată de liturgistul Nicolas Collin, care enumeră astfel binefacerile obţinute prin procesiuni:

> „Acestea se reduc la: 1) izgonirea demonilor [...]; 2) cucerirea oraşelor; 3) oraşele şi satele pe care procesiunile le-au ferit de furia duşmanilor; 4) asediile care au fost ridicate datorită procesiunilor, în Franţa; 5) asediile care au fost ridicate datorită lor în alte ţări; 6) bătăliile cîştigate; 7) cutremurele pe care le-au potolit; 8) incendiile pe care le-au stins; 9) molimele cărora le-au pus capăt, în Italia 10) şi în alte regiuni; 11) secetele pe care le-au alungat, în Franţa 12) şi în alte ţări; 13) foametea pe care au curmat-o; 14) ploile şi revărsările pe care le-au risipit; 15) bolile şi năpastele pe care le-au izgonit; 16) alte urmări"[99].

Oare, date fiind favorurile urgente pe care le solicitau multe procesiuni, Nicolas Collin se mai mira să constate că acelea care cereau ajutor erau mai urmate decît celelalte? În orice caz, el adăuga cu melancolie: „Mulţi iau parte cu sfinţenie la procesiunile făcute la vreme de năpastă, căci simt prea bine nevoia firească ce-i împinge să caute leacuri sigure la necazurile lor; dar nu catadicsesc a merge la acelea care se fac drept mulţumire şi ca recunoaştere a binefacerilor lui Dumnezeu"[100].

Oamenilor Bisericii nu le venea greu să aducă enoriaşilor justificări biblice pentru procesiunile creştine. Erau evocate îndeosebi mersul armatei israelite, şase zile la rînd, în jurul Ierihonului, aducerea solemnă a chivotului legii la Ierusalim, liturghia triumfală desfăşurată cu prilejul sfinţirii Templului, imensul cortegiu la întoarcerea din robie; procesiunea lui Neemia în jurul meterezelor reconstruite ale Ierusalimului. Acestor rituri excepţionale li se adăugau, în mod obişnuit, cele trei mari pelerinaje anuale la Ierusalim: de sărbătoarea Azimelor (ofranda primului snop), de Rusalii (ofranda primelor pîini făcute din recolta cea nouă) şi de sărbătoarea Corturilor (drept mulţumire după strîngerea recoltei). Aceste ceremonii simbolizau trecerea prin Marea Roşie, traversarea deşertului şi, respectiv, primirea Legii, readucînd toate în amintire drumul spre Ţara Făgăduinţei.

Un număr de circa cincisprezece psalmi – între care Psalmul 129, *De profundis* – se leagă, prin conţinut sau printr-o trimitere precisă, de un pelerinaj sau de o procesiune. Psalmii 119-133 sînt „cîntări ale treptelor" pe care le intonau pelerinii pe drumul spre Oraşul Sfînt[101]. În Noul Testament, principalul exemplu de procesiune îl constituia intrarea în Ierusalim a lui Iisus, întîmpinat de mulţimea care-i aşterne în cale ramuri. Cu toate acestea, mai mulţi liturgişti erau de părere, pornind de la textele lui Tertulian, că „originea [procesiunilor] la creştini se află în sfintele adunări pe care le ţineau credincioşii Bisericii din primele veacuri, cînd ridicau trupurile martirilor şi le strămutau în locuri mai potrivite; atunci, toţi, cu lumînări aprinse ca mărturie a credinţei lor arzătoare, mergeau în bună rînduială pînă la oratoriile în care depuneau acele sfinte moaşte"[102].

În epoca clasică, discursul bisericesc despre procesiuni abundă în justificări, explicaţii, îndrumări şi recomandări. Se explică mai întîi că „ne este îngăduit să ne rugăm orişiunde [...] deoarece Dumnezeu este pretutindeni [...]. Ştim, de bună seamă, [aici, Nicolas Collin îi vizează pe protestanţi] că sînt temple menite anume rugăciunii; dar urmează oare că nu ne putem ruga în afara lor, pe uliţi şi pe cîmp? Dimpotrivă, în asemenea locuri ne mărturisim în public credinţa, şi astfel arătăm că nu credem că slava dumnezeiască, bunătatea şi veghera ei s-ar afla doar înăuntrul acestor temple"[103]. Toate dicţionarele ceremoniilor reamintesc că „procesiune" vine de la verbul latinesc *procedere*, care înseamnă

„a merge”[104]: acest cuvînt evocă poporul creştin în mers, aidoma israeliţilor din Vechiul Testament, şi corespunde versetului 9 din Psalmul 114: „merg dinaintea Domnului, în pămîntul celor vii”. Procesiunea ne aduce aminte de condiţia noastră trecătoare pe pămînt. Ea este însă şi o mobilizare a „oştirii” creştine. Graţie acestui lucru, „Biserica, tabăra lui Dumnezeu”, aduce „urgie” în rîndurile „vrăjmaşilor”. Căci „îi înfruntă ori de cîte ori rînduieşte rugăciuni publice şi procesiuni, ca să li se arate înspăimîntătoare şi de neînvins, ca o oaste pe cîmpul de bătaie”[105]: iată un raţionament care, cu siguranţă, le aparţinea călugărilor din Sfînta Ligă, pe vremea războaielor religioase.

În secolul al XIII-lea, Guillaume Durand, episcop de Mende (†1296), scria în al său *Rationale divinorum officiorum*, comparînd oastea israelită cu oastea procesiunilor: „Aşa cum poporul [evreu] s-a smuls datorită lui Moise din mîinile faraonului, tot astfel poporul creştin a scăpat [graţie procesiunii] din gura leului [...]. Stîlpul de foc mergea dinaintea israeliţilor; în faţa noastră merge lumina lumînărilor. În fruntea oştilor lor erau purtate însemne; în faţa noastră sînt cruci şi prapuri [...]. Preoţii lor purtau chivotul legămîntului; ai noştri duc racla cu moaşte [...]. Ei sunau din trîmbiţe; noi tragem clopotele [...]. Împotrivă-le veneau amaleciţii însetaţi de sînge, împotriva noastră şi a vieţii noastre vine ceata demonilor, mereu la pîndă. Lor le-a fost Iosua căpetenie biruitoare, nouă Iisus ne-a adus biruinţa”[106].

Analogia dintre armate şi procesiuni, chiar paşnice, i-a frapat pe observatorii de altădată. Unul dintre ei scria, la 1635:

> „Pe cît este de plăcut să priveşti cum merge o oaste bine rînduită, disciplinată, cu steagurile fluturînd şi însemnele împodobite cu herburile regeşti, în sunet de trîmbiţe şi răpăit de tobe, pe-atît este de plăcut, dar mult mai mîngîietor întru Domnul, să vezi mergînd, cu pas măsurat, sfintele procesiuni, bine îndrumate, frumos rînduite şi urmate de lume multă; căci acestea sînt oştirile la care flutură însemnele şi stindardele lui Dumnezeu, şi în care se aud cîntările de bucurie şi dulcile melodii ale laudelor lui, ce înveselesc inimile oamenilor cumsecade şi îi gîdilă chiar şi pe cei mai împietriţi”[107].

În acelaţi spirit, preotul din Aubarède, din dieceza Tarbes, constata, admirînd o procesiune de femei organizată de capucini, în cursul unei misiuni din 1683, că acestea erau încadrate de călugări, care „le puneau să meargă în rînd, cum fac căpitanii cu ostaşii, la bătălie”[108].

Deplasarea colectivă solemnizată trebuie să respecte anumite rituri şi să se desfăşoare „în bună rînduială”. Crucea, „ţinută la vedere şi uşor de purtat”, va merge în frunte – obiceiul datează din veacul al IV-lea – şi, fără excepţie, cu spatele la cortegiu, „ca şi cum Domnul ar merge în faţă”[109]. O procesiune neprecedată de cruce n-ar avea sens pentru că, arată iezuitul Serarius, „numai prin puterea şi eficacitatea crucii Mîntuitorului capătă putere şi eficacitate toate rugăciunile. În

lipsa ei, ramurile înălţate spre cer, psalmii şi cîntările sînt zadarnice"[110]. În plus, crucea şi prapurii, care sînt drapelele Bisericii, „prin simpla lor apariţie îi pun pe fugă pe demonii înspăimîntaţi"[111]. Aceeaşi funcţie le revine lumînărilor şi apei sfinţite, componente obişnuite ale recuzitei itinerante a procesiunilor: „Prin ea, scrie Serarius referindu-se la apa sfinţită, locurile, casele, cîmpurile etc. sînt purificate, şi sînt alungate de la ele orice înşelătorii, silnicii şi vicleşuguri prin care demonii încearcă să le facă rău oamenilor şi bunurilor trebuincioase traiului lor..."[112].

În timpul procesiunilor trebuie trase clopotele, care apar ca un fel de noi trîmbiţe ale Ierihonului[113]. Se recomandă chiar ca în fruntea cortegiilor să fie plasaţi „slujitori" însărcinaţi să „sune întruna din nişte clopoţei", tot pentru a imita trîmbiţele de la Ierihon. Zgomotul lor închipuie glasul lui Dumnezeu care sfărîmă cedrii Libanului, „adică puterile care strică aerul prin maleficiile lor, şi trimit molime şi năpaste"[114]. Dacă adăugăm la obiectele protectoare amintite moaştele şi statuile sfinţilor, adesea purtate în procesiune, sau Sfîntul Sacrament, purtat de Joia Verde, ne dăm seama de întreaga amploare a uneia dintre caracteristicile majore ale procesiunii: captarea şi mobilizarea puterilor benefice. Forţele ostile fug din calea ei. Cît timp procesiunea umblă, nu se poate întîmpla nimic rău. Procesiunea creează – provizoriu – un timp şi un spaţiu de securitate.

De asemenea, trebuie ca ea să se desfăşoare „cum se cuvine", fie şi numai ca să constituie „un prilej de mîngîiere pentru bolnavi şi pentru cei care nu pot ieşi din casă"[115]. Liturgiştii stăruie cu toţii asupra cîtorva exigenţe pe care participanţii trebuie să le respecte. Mai întîi, aceştia trebuie să meargă pe jos, nu în trăsură sau călare, chiar dacă Iisus a intrat în Ierusalim călare pe un măgar. Este aşadar condamnabil obiceiul unor tineri din Germania, în secolul al XVI-lea, de a merge călare la procesiunile ce se desfăşurau pe cîmpuri[116]. La cortegiile penitenţiale, participanţii trebuie să vină desculţi şi pe nemîncate[117]. În orice caz, omul nu trebuie să meargă la procesiune îmbrăcat nici cu haine scumpe sau superioare rangului său social, nici cu veşminte care să trădeze îngîmfare sau trufie, căci o astfel de slavă deşartă stîrneşte în jur pizmă, mînie şi scandal[118].

Procesiunea pretinde o „mortificare a simţurilor". Trebuie deci condamnat „prostul obicei al femeilor [de a purta cercei] în timpul celor mai sfinte ceremonii ale noastre, cum sînt procesiunile, unde se cuvine să ne arătăm pioşi şi smeriţi, plecînd urechile sufletului nostru pentru a-l asculta cu luare-aminte pe Dumnezeu, care vorbeşte inimii noastre, şi urechile cele trupeşti pentru a asculta cîntările întru slava lui..."[119]. Femeilor li se spune de asemenea: lăsaţi acasă „inelele, jartierele şi încălţările scumpe, rochiile minunate ce vă acoperă trupurile la care vă închinaţi ca la nişte idoli şi care vor fi într-o zi doar hrană pentru viermi"[120]. Pe de altă parte, este necuviincios să vii cu de-ale gurii:

„Căci, după cum spune sfîntul episcop Sidonius Apollinaris, cînd încep să meargă sticlele, şuncile şi mîncărurile alese, s-a isprăvit cu evlavia; şi, în epistola a 14-a din cartea a 5-a, numeşte astfel de procesiuni tulburi, călduţe şi toropite de aburii pe care-i trezesc îndeobşte toate aceste bucate. Sfîntul Sinod de la Tours, ţinut în 1583, ne spune că mai bine ne-am lipsi să mergem atît de departe, decît să ne vedem siliţi a lua cu noi tot soiul de merinde care aduc mai degrabă a ospăţ decît a pocăinţă şi care, prin urmare, îl pot mai degrabă mînia decît împăca pe Dumnezeu"[121].

Participanţii la o procesiune trebuie să evite să arunce priviri „curioase" spre casele, porţile şi ferestrele prin dreptul cărora trec şi să se lase furaţi, cu acest prilej, de convorbiri sau gînduri deşarte[122]. Nu trebuie să tulbure buna desfăşurare a cortegiului cu certuri pe seama întîietăţii, despre care ştim că erau odinioară foarte frecvente la procesiuni[123], inclusiv în sînul clerului. Iată de ce, reaminteşte Nicolas Collin, Conciliul de la Trento „hotărăşte [...] ca orice dispute privitoare la trecere şi întîietate, care se iscă adesea cu mare scandal între clerici [...] să fie rezolvate de către episcopi, fără drept de apel, indiferent ce-ar spune împricinaţii"[124].

Pentru liturgişti, procesiunea este deopotrivă comunitară şi ierarhică. Adjectivul „comunitară" trebuie înţeles aici în două sensuri, ambele strîns legate de nevoia de securitate. Pe de o parte, procesiunea poate exprima în mai multe cazuri solidaritatea geografică a parohiilor dintr-un oraş sau dintr-o dieceză cu catedrala. Pe de altă parte însă, din perspectiva alcătuirii ei interne, procesiunea întăreşte întotdeauna legăturile dintre membrii unei colectivităţi. Primul aspect îmbină solidaritatea şi supunerea sau, mai bine zis, obedienţa. Adesea, cu ocazia Rusaliilor, parohiile veneau *in corpore* „să-şi facă datoria faţă de Biserica-mumă". În secolul al X-lea, episcopul de Auxerre, „vrînd ca toţi credincioşii din eparhia sa să recunoască Biserica-mumă a oraşului şi a diecezei, şi ca toţi să-i dea cinstire, a poruncit ca, pe timpul Rusaliilor, toţi preoţii să vină în procesiune la Auxerre, cu enoriaşii lor [...] şi să se ducă la catedrală, unde arhidiaconul trebuia să le spună cîteva vorbe pilduitoare; iar dacă episcopul era în oraş, nu se întorceau pînă ce nu primeau binecuvîntarea lui"[125].

La Rennes, aflăm dintr-un ordin din 1415 că „lunea şi marţea Rusaliilor se trag clopotele şi se fac împărţeli îndoit, iar în acea zi trebuie să vie în procesiune solemnă, cu crucile şi prapurii lor, cei nouă parohi ai celor nouă parohii din Rennes, cu poporul lor, şi să plătească fiecare un dinar, care se cheamă dinarul Sfîntului Duh"[126]. Datini asemănătoare sînt atestate, de-a lungul vremurilor, în multe dieceze, astfel de procesiuni „de obedienţă" (*banales*) coincizînd adeseori cu ţinerea de sinoade[127]. O variantă a acestor cortegii o constituiau procesiunile organizate în semn de omagiu faţă de abaţii. Pe perioada

Rusaliilor, 141 de parohii, în frunte cu preoţii, se duceau astfel „cu ofrande şi litanii" pînă la abaţia Echternach, ctitorită în secolul al VII-lea de către Sfîntul Willibrord, pe teritoriul de astăzi al Luxemburgului. Nu mai puţin celebre erau procesiunile din lunea Rusaliilor spre abaţia de maici de la Remiremont. Parohiile ce ţineau de această abaţie veneau în fiecare an, cu preoţii, crucile şi prapurii în frunte, să-i cînte litanii (*Kyriolés*, chiraleisa) şi să-i aducă daruri Sfîntului Romaric. Fiecare parohie se deosebea prin ramurile sau florile pe care le purta: ienupăr pentru Dommartin, cireş pentru Saint-Étienne, lăcrimioare pentru Sainte-Anne, măceş pentru Saint-Nabord, soc pentru Vagney, salcie pentru Saulxure, stejar pentru Rupt, brad pentru Ramonchamp, păducel pentru Plombières şi Bellefontaine[128].

Cu siguranţă că, în astfel de liturghii, accentul se punea pe omagiul ritual. Acesta definea însă un spaţiu înăuntrul căruia se ţeseau solidarităţi atît pe verticală, cît şi pe orizontală. În plus, revenind de la aceste cazuri particulare la catedrala dintr-o capitală de dieceză, constatăm că de aici pleacă şi aici se întorc principalele procesiuni din oraş. Îndeosebi de Joia Verde, nu puteau exista, în principiu, alte procesiuni decît cea organizată de catedrală. În realitate, au fost numeroase excepţii de la această regulă. Fapt este că procesiunile locale nu trebuiau să intre în concurenţă cu procesiunea principală, la care erau obligate să participe diferitele parohii ale oraşului.

Procesiunea era comunitară şi ca demers al tuturor elementelor unei populaţii. De aici, în societatea de altădată – unanim creştină sau considerată ca atare –, obligaţia, impusă de înseşi autorităţile civile, ca toată lumea să ia parte la principalele defilări religioase sau, cel puţin, să înceteze lucrul şi să împodobească străzile. Unde-i unul, nu-i putere, chiar – sau mai ales – atunci cînd te adresezi lui Dumnezeu. „Mai mulţi, constată Meurier, mici dacă-i iei cîte unul, sînt mari cînd se strîng laolaltă într-un cuget; şi este cu neputinţă ca rugăciunile mai multora să nu fie luate în seamă [...]. Ne adunăm pentru [...] a căpăta de la [Dumnezeu] ceea ce dorim, sîcîindu-l cu rugăciuni. Această sîcîială îi este plăcută lui Dumnezeu. Dumnezeu vrea într-adevăr să fie sîcîit şi silit, cum însuşi Mîntuitorul ne-o spune..."[129]

„Căci o rugăciune, arată la rîndu-i Serarius, capătă mai mare putere cînd ţîşneşte de la o mulţime de oameni care o rostesc împreună, şi pentru ca toţi să se dăruiască după puterile lor credinţei în Dumnezeu, obiceiul este de a primi la procesiuni oameni de toate vîrstele şi cinurile: băieţi şi fete, tineri şi bătrîni, mireni şi clerici, bărbaţi şi femei."[130] În fruntea cortegiului trebuie însă puşi copiii. Prezenţa lor îl va îndemna pe Dumnezeu să ia aminte la rugăciunea poporului său şi va atrage bunăvoinţa lui. Se cuvine să subliniem insistenţa asupra acestei componente infantile a cortegiului. „Mai întîi copiii", spune Serarius[131]. Vatar şi Collin explică de ce, în două texte aproape identice:

„Poate nu v-aţi gîndit niciodată, scrie Vatar, de ce, la procesiunile parohiilor mai mari, copiii sînt mereu puşi să meargă în frunte. Dacă veţi cugeta niţel, veţi pricepe de îndată că aceasta se face pentru a-l îmbuna pe Dumnezeu, silindu-l, prin strigătele lor nevinovate, să ne ierte nouă greşelile noastre la vreme de urgie şi de mînie, şi să ne asculte mai prietenos dacă o facem spre a-i aduce mulţumire"[132].

Şi israeliţii asediaţi de Olofern în Betulia îi asociaseră constant pe copii rugăciunilor lor colective (*Iudita* 4.10). Iată însă şi un exemplu mai recent:

„Guillaume Chartier, episcopul Parisului, s-a arătat pe deplin încredinţat de acest adevăr cînd a rînduit o procesiune de copii, în semn de recunoştinţă pentru ajutorul dumnezeiesc pe care-l primiseră francezii în bătălia de la Formigny [din 1450], unde 3.000 dintre ai noştri au înfrînt 6.000 de englezi, din care 4.473 au fost ucişi, iar 1.400 s-au dat prinşi, în vreme ce noi n-am pierdut decît 5-600 de oameni. Vrednicul arhiereu, punînd, cu drept cuvînt, această izbîndă pe seama unei minuni învederate, a ales pentru aceea 1.200 de copii între opt şi doisprezece ani, cuminţi şi cu purtare bună, alcătuind o procesiune care a ieşit frumos rînduită din biserica Saints-Innocents şi a mers la Notre-Dame, la tedeumul pe care preacinstitul episcop urma să-l ţină drept mulţumire pentru asemenea biruinţă"[133].

Copiii ştiu să se facă ascultaţi de Dumnezeu. Poporul creştin îi aşază în faţă, cel mai adesea, ca să se slujească de ei ca de o pavăză. Nevinovăţia lor acoperă păcatele adulţilor. Cum să pedepsească Cel de Sus, în mînia lui, o mulţime în fruntea căreia se află preferaţii lui?

Pierre Charron povesteşte că „Albuquerque, vicerege al Indiilor pentru regele Emanuel al Portugaliei, aflîndu-se în primejdie pe mare, a luat pe umeri un băieţel, pentru ca nevinovăţia acestuia să-i slujească drept chezăşie şi să-l înduplece pe Dumnezeu"[134]. Inocenţa copiilor le slujeşte aşadar drept protecţie adulţilor. Copiii sînt ca nişte chipuri ale îngerilor care-l înconjură pe Iisus în rai. Tema este dezvoltată de Marchetti în *Lămurirea datinilor şi obiceiurilor celor din Marsilia*, unde Polihore declară: „Foarte cucernic mi se pare obiceiul vostru de a aşeza pe lîngă cruce, la procesiunile generale, copii şi fetiţe cu pălărioare sau cu coroniţe, care închipuie sfinţi, sfinte şi îngeri". Marchetti răspunde prin gura lui Philopatris: „Aceşti îngeraşi corporali şi văzuţi, pe care-i punem să meargă în procesiuni pe lîngă crucile noastre, îi închipuie pe îngerii spirituali şi nevăzuţi care-l urmează pretutindeni pe Iisus Hristos şi-i stau mereu alături, slăvindu-l"[135]. Studiind procesiunile organizate la Avignon cu prilejul alegerii unui papă, Marc Venard remarcă: „Trăsătura specifică a acestor procesiuni au constituit-o locul copiilor şi numărul lor: între 1.000 şi 2.000, potrivit cronicarului din 1503"[136].

Tot pentru a-l îmbuna pe Dumnezeu, în anumite procesiuni erau integrate grupuri de oameni săraci, cum s-a întîmplat – sînt nenumărate

astfel de cazuri – la Aurillac în secolul al XVIII-lea; în împrejurări presante, se organizau chiar procesiuni alcătuite numai şi numai din săraci[137]. Nu erau şi ei preferaţii Domnului? Colectivitatea putea deci spera că Dumnezeu îi va asculta mai bine rugăciunile, dacă săracii vor fi mijlocitori. Astfel, în 1725, an ploios şi de foamete, Parlamentul din Paris a hotărît la sfîrşitul lunii iunie să se facă apel la Sfînta Genoveva. În zilele dinaintea coborîrii raclei cu moaştele sfintei, parohiile din Paris au venit în procesiune să se închine la ele:

> „[Dar] nimic [n-a fost] mai înduioşător decît marşul săracilor, de care se ocupase însuşi dl Joly de Fleury, procuror general; preacinstitul magistrat mergea în urma cîtorva mii de săraci, care păşeau în desăvîrşită ordine: parizienii au fost încîntaţi de această privelişte neobişnuită. Săracii, atît cei înscrişi ca atare în registrele parohiale, cît şi cei din aziluri, în număr de zece-douăsprezece mii, au venit astfel să se închine la Sfînta Genoveva. Mergeau în rînd, cîte patru, mai întîi bărbaţii, apoi femeile, şi înălţau minunate cîntări duhovniceşti. Această mulţime era împărţită în două cete: prima a venit marţi, a doua – miercuri. Strigătele lor necontenite, suspinele lor la picioarele sfintei ar fi înmuiat şi inimile cele mai împietrite"[138].

Tratatele privitoare la procesiuni le recomandă participanţilor să meargă doi cîte doi, eventual trei cîte trei sau patru cîte patru. Desigur, recomandarea are la bază nişte raţiuni practice: astfel se poate păstra ordinea cortegiului, chiar şi pe străzile cele mai înguste[139]. Mai mult însă, ea se sprijină pe exemplul evanghelic şi pe semnificaţia simbolică a procesiunii. De aceea ni se reaminteşte o predică a Sfîntului Bernard, rostită de Întîmpinarea Domnului, unde se spune: „Mersul cîte doi îşi are rostul lui. Evangheliile arată că doi cîte doi i-a trimis şi Domnul pe ucenici, îndemnîndu-i la dragoste frăţească şi la unire între ei. Cine va vrea să meargă de unul singur, va strica procesiunea. Şi nu-şi va face numai sieşi rău, ci îi va supăra şi pe ceilalţi. Cei care se-adună deoparte sînt doar făpturi însufleţite, dar lipsite de duh, căci nu au grijă să păstreze unitatea întru Duh prin legătura păcii"[140].

Astfel, procesiunea nu trebuie să fie nici îmbulzeală, nici o sumă de singurătăţi. Forţa ei este dată de caracterul colectiv. Dumnezeu însuşi este impresionat de o mulţime unită şi ordonată. De adăugat că înaintarea cortegiului se va face „cu pas măsurat", lucru pe care-l înlesnesc repetarea specifică a litaniilor şi intonarea de imnuri, deosebit de adecvată mersului în procesiune. Căci „revenirea unei melodii mereu identice, pe versuri măsurate şi distincte, facilitează memorarea"[141], creînd ritm şi disciplină.

Epoca de aur a ceremonialului

În Biserica Catolică, între Conciliul de la Trento şi al doilea Conciliu de la Vatican, prescripţiile liturgice s-au înmulţit într-atît, încît această perioadă poate fi calificată drept „epoca ceremonialului". În absenţa vreunei datini locale contrare, „procesiunea trebuie să meargă de la dreapta la stînga, ieşind prin stînga altarului şi întorcîndu-se prin dreapta lui"[142]. Cu prilejul Epifaniei însă, „se procedează cu totul altfel: se porneşte în contramarş, adică drumul începe de acolo unde se sfîrşesc celelalte, în amintirea diferitelor drumuri pe care au venit şi s-au întors Craii de la Răsărit"[143]. La procesiunile solemne, crucea trebuie purtată între doi acoliţi, iar cel care cădelniţează va merge în faţa ei. Membrii clerului vor purta cotă şi beretă, şi vor lăsa trei paşi distanţă între ei. Oficiantul şi cîntăreţii vor purta mantii, iar cîntăreţii vor ţine ridicate marginile mantiei oficiantului etc.[144] Locul fiecăruia, itinerarul, gesturile şi veşmintele sînt aşadar prescrise pînă în cele mai mici amănunte, ca şi cum ar fi nevoie de întrunirea tuturor acestor condiţii pentru a atrage atenţia lui Dumnezeu, ca şi cum ocrotirea poporului care se roagă nu ar putea fi asigurată decît graţie unei bariere rituale urmărite întruna.

În limbajul şi mentalitatea de odinioară, „ordine" însemna „ierarhie". În primele veacuri ale creştinătăţii, procesiunea era, în principiu, defilarea clerului. Ordinea impusă se referea deci în primul rînd la preoţime. Acest lucru apare în acelaşi *Rationale [...]* întocmit de Guillaume Durand, episcop de Mende, la sfîrşitul secolului al XIII-lea. Autorul compară clerul cu o oaste şi cere ca „procesiunea să fie rînduită ca o oştire în tabără", cu cei înalţi şi puternici la capete şi cu cei slabi încadraţi la mijloc. În defilarea clerului, episcopii vor merge deci în frunte, preoţii la coadă, iar între ei, subdiaconii şi acoliţii[145].

La cortegiile religioase a trebuit însă să li se acorde un loc tot mai însemnat mirenilor. Procesiunea marca atunci starea fiecăruia şi înfăţişa tuturor o structură socială şi religioasă în vîrful căreia se afla clerul. Şi prin acest aspect, ea dădea un sentiment de securitate. Încadrată de conducătorii ei religioşi, marcîndu-şi diferitele componente unele în raport cu celelalte, colectivitatea se simţea solidă şi stabilă. Iezuitul Serarius explică: „Unde nu este ordine, domnesc îmbulzeala şi zarva"[146]. Or, procesiunea este ca un templu creştin în mers. „Crucea reprezintă sanctuarul, clerul simbolizează corul, poporul întruchipează naosul."[147] Toţi liturgiştii sînt categorici: la procesiunile ordinare, dintre care cea mai reprezentativă este cea de duminică, clerul trebuie să meargă, în principiu, în fruntea cortegiului. Căci, potrivit lui Vatar, credincioşii se împart în trei corpuri:

> „Primul trebuie să fie al oamenilor Bisericii care, fiind călăuzitori ai poporului, merg în frunte spre a sluji drept îndrumători şi conducători.

A doua coloană va fi alcătuită numai din bărbaţi, iar femeile nu trebuie primite, ca să se evite veselia pricinuită de atîtea ori de amestecul dintre sexe.

Tot astfel, în cea de a treia, femeile şi fetele trebuie să fie singure, ca să nu fie tulburate din rugăciunile lor care, fiind de obicei mai duioase, sînt şi mai uşor de întrerupt"[148].

Vatar constată totuşi, la începutul secolului al XVIII-lea, că regula despărţirii pe sexe nu este întotdeauna respectată: „Să recunoaştem (spre ruşinea noastră), scrie el, că această veche învăţătură este mai bine urmată în parohiile de pe la ţară decît în cele din marile oraşe, unde, lucru ciudat, se cam amestecă bărbaţii cu femeile, deşi vedem şi astăzi că, în cele mai multe sate de la ţară, locul fiecăruia este foarte bine ţinut, nu numai în privinţa mersului în procesiune, ci şi înăuntrul bisericii"[149].

Evident, procesiunea catolică nu se poate desfăşura în absenţa clerului care o hotărăşte, o organizează şi o călăuzeşte. De aici, locul de cinste rezervat preoţilor şi pe care nimeni nu-l contestă. O mulţime de obiceiuri locale, datini şi raţiuni deosebite complică sau modifică întruna ordinea teoretică de mai sus: cruce, cler, bărbaţi, femei. Trebuie avute în vedere două cazuri principale: acela al (majorităţii) procesiunilor, cînd „se merge pe urmele" crucii care-i călăuzeşte pe credincioşi, şi acela în care se face un „cortegiu de onoare" unor moaşte sau Sfîntului Sacrament: acelea sînt procesiunile cele mai solemne şi mai fastuoase. În primul caz, în principiu, clerul merge în frunte, în urma crucii. Totuşi, dacă procesiunea cuprinde copii sau săraci, aceştia au prioritate, demnitatea lor fiind considerată superioară demnităţii clerului (*Pueri primo loco sunt, tum ecclesiastici, demum viri omnium ordinum*[150]). Pe de altă parte, datina cere adeseori ca, la procesiunile de duminică, în Franţa din perioada Vechiului Regim şi pînă în secolul al XIX-lea, „în urma prapurului să meargă tinerii şi bărbaţii, doi cîte doi, apoi cîntăreţii şi crucea, cu clericii, dacă sînt, apoi părintele, urmat de magistraţi şi de epitropi şi, la urmă, femeile, tot două cîte două"[151]. În fapt, clerul ocupă, aici, mijlocul procesiunii – conform unei scheme procesionale pe care o vom regăsi la „cortegiile de onoare".

Dar, chiar dacă preoţimea defilează în frunte, ordinea de marş a grupului clerical propriu-zis nu mai este, în epoca clasică, aceea pe care o preconiza Durand de Mende, căci „cei mai vrednici de cinste merg la coadă"[152]. Astfel, atunci cînd este de faţă, episcopul apare ultimul, „pentru a-i învăţa pe cei care preşed sau care au demnităţi bisericeşti că sînt cu atît mai siliţi să se arate smeriţi"[153]. Raţiunea acestei răsturnări fiind cunoscută de toată lumea, defilarea clerului îi apare spectatorului ca o gradaţie logică, ce merge de la nivelul cel mai de jos la clericii cei mai titraţi:

„La procesiunile generale şi altele, unde se adună mai multe ordine bisericeşti, fie seculare, fie regulate, cei mai de rînd merg în frunte, iar cei de rang înalt merg la coadă [...] dacă nu există vreo datină contrară. 1) Confreriile de mireni merg în faţă (fiind atunci întru cîtva integrate clerului) şi, dacă sînt mai multe, merg în ordinea vechimii: cele mai noi merg înaintea celor mai vechi. 2) Urmează ordinele, după rangul pe care li-l dau vechimea, dreptul sau datina. 3) După călugări vine clerul de la seminar, apoi clerul bisericilor parohiale, apoi preoţii de la catedrală”[154].

Aceste reguli, reafirmate într-un *Dicţionar al ceremoniilor* apărut în secolul al XIX-lea, erau de mult acceptate pe plan teoretic[155], deşi, în practică, între confrerii, ordine religioase sau capitule izbucneau adeseori dispute, chiar violente, legate de vechime şi deci de întîietate. Obiceiul care, în sînul clerului, cerea ca la coadă să meargă cei mai înalţi în rang nu mai constituia o abatere de la normă în cazul „cortegiilor de onoare”[156] menite să aducă cinstire Sfîntului Sacrament, unor moaşte sau unui suveran, cu ocazia unei intrări regale. În acest caz, breslele, autorităţile civile, confreriile şi clerul erau eşalonate în ordinea crescătoare a demnităţii, de la începutul procesiunii şi pînă la racla sau la chivotul încadrate, la rîndul lor, de personalităţi de rang înalt, social sau religios. Urma mulţimea anonimilor, mai întîi bărbaţii, apoi femeile. Indiferent însă de ordinea adoptată, procesiunea de altădată constituia un ansamblu coerent, organic constituit, înăuntrul căruia fiecare îşi cunoştea, în principiu, rangul, „cei mai vrednici de cinste” dintre mireni stînd „cel mai aproape de cler”[157].

Locul eminent pe care şi-l rezerva acesta din urmă era indisolubil legat de controlul pe care-l exercita asupra procesiunilor. Căci clerul voia să evite ca procesiunile să depăşească barierele disciplinare pe care căuta să le impună. Conciliul de la Trento (decretul de reformă al sesiunii XXV, col. 6) hotărîse ca numai episcopii să aibă dreptul de a autoriza şi reglementa procesiunile desfăşurate în afara bisericilor. De aici, numeroase decizii locale în acest sens. Astfel, în secolul al XVII-lea, Poudenx, episcop de Tarbes, interzicea „să se facă alte procesiuni decît cele hotărîte sau rînduite ca ctitorii sau printr-un obicei încuviinţat de noi”[158]. Tot astfel, o decizie a episcopului de Genève-Annecy din 1715 interzicea procesiunile în afara limitelor parohiilor – lungimea traseului ducînd la diverse ocoluri – care nu primiseră autorizaţie scrisă din partea lui, cu excepţia „celor de Rogaţiuni, care se fac în parohiile vecine, aflate la cel mult o jumătate de leghe depărtare”[159]. Prin urmare, în concepţia clerului, procesiunea nu putea fi rugătoare şi „folositoare”, adică eficientă, decît dacă era controlată, disciplinată şi ierahică.

Toate aceste aspecte sînt lămurite pe îndelete în numeroasele documente din secolele XVII-XVIII care descriu „ordinea ceremoniilor” organizate cu prilejul unor procesiuni solemme. Vom reţine patru

exemple semnificative, legate de nişte „cortegii de onoare". Primul priveşte o procesiune împotriva secetei, care a avut loc la Chartres în iunie 1681 (vezi pp. 116-117)[160]. Al doilea se referă la Joia Verde sărbătorită la Marsilia, aşa cum ne-o descrie o relatare din 1712[161]. „Ordinea" din vremea aceea prevedea ca procesiunea să pornească pe la amiază, după marea liturghie de la catedrală. Crucea, purtată de un subdiacon, va merge în frunte. Urmează toate steagurile confreriilor meşteşugăreşti, purtate „în sunet de tobe" şi „înconjurate fiecare de cîte patru-cinci efori de-ai confreriei", care trebuie să poarte „torţe împodobite cu ecusoane înfăţişînd fie un mister al credinţei, fie icoana patronului asociaţiei". În cortegiu figurează treizeci şi patru de confrerii de meşteşugari, de la cavafii al căror patron era Sfîntul Lup pînă la starostii-pescari ocrotiţi de Sfîntul Petru. Cu ei defilează orfanii de la azilul starostilor. Urmează confreriile de pietate, în număr de opt, dintre care şase de penitenţi. „Corpurile călugăreşti" sînt plasate, cum este şi normal, înaintea preoţimii de mir. Ele constituie unsprezece grupuri, de la călugării din Ordinul Milostivirii pînă la dominicani. În sfîrşit, preoţii parohi îi precedă pe canonicii de la catedrală şi pe episcopul care poartă Sfîntul Sacrament sub „un baldachin foarte bogat". Obiceiul locului cere ca membrii consiliului orăşenesc să nu ducă baldachinul decît la procesiunile excepţionale. În schimb, de Joia Verde, această cinste le revine mai întîi la patru căpitani ai oraşului, cărora le iau locul, pe drum, „patru nobili, apoi patru orăşeni de vază, apoi patru negustori, numiţi de autoritatea municipală".

Cel de-al treilea exemplu ni-l oferă *Ceremonialul bisericii din Angers*, întocmit de canonicul Lehoreau pe anii 1692-1721 şi pe care l-a făcut cunoscut François Lebrun, care a publicat cele mai semnificative pasaje din el[162]. Acest manuscris de 2.000 de pagini in-folio, redactat de un liturgist meticulos, dă o sumedenie de amănunte, uimitor de precise pentru cititorii din zilele noastre, asupra sărbătorilor religioase de la Angers. Se cuvine să plasăm însă nenumăratele exigenţe şi toate aceste rafinamente de protocol într-un context psihologic. Actele de cult în general şi procesiunile în special erau trăite ca nişte rituri încărcate de înţelesuri şi de simboluri. Cea mai mică modificare putea compromite totul. Putea cineva să-şi asume un asemenea risc? În joc era mîntuirea unui oraş întreg.

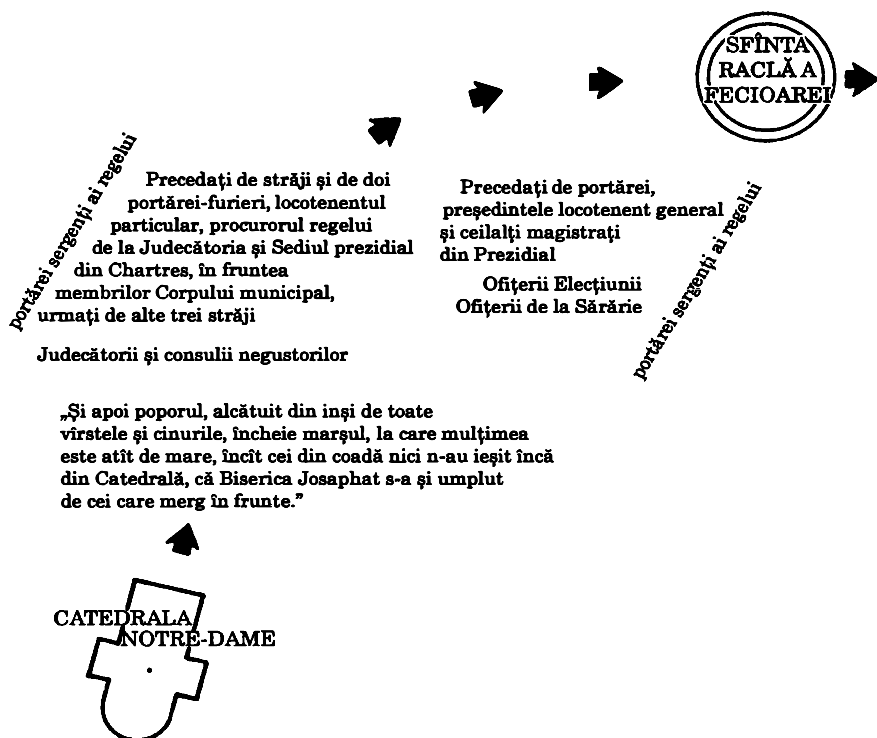
Sărbătoarea Sfîntului Sacrament (*le „Sacre"*) de la Angers era vestită în toată Franţa şi chiar dincolo de hotarele ei[163]. Festivitatea începe la catedrală, în ajun, la „prima vecernie". Din acest moment, cele douăsprezece „torţe" ale anumitor bresle trebuie să fie prezente în naos. „Torţele" erau nişte enorme construcţii efemere, din lemn, pînză şi ceară, iar cele mai grele – „ale negustorilor de peşte, ale tăbăcarilor, ale cizmarilor şi ale brutarilor" – trebuiau cărate de cîte şaisprezece oameni. „Dacă pe vreunele vor fi înfăţişate aceleaşi povestiri [pioase]

ca anul trecut, sau dacă figurile vor fi urîte, luminărarul [confreriei] va fi pus să plătească amendă." În dimineaţa sărbătorii, „după ce a bătut de primul ceas, se bate tare, de cinci ori [clopotul] Guillaume". „Guillaume" era cel mai mare dintre cele paisprezece clopote ale catedralei; cîntărea 2.500 de livre şi era acţionat de zece oameni. Se lasă „un sfert de ceas între două bătăi, care ţin îndeajuns de mult". Judecătorul de poliţie, „în robă", soseşte încă de la ora şase la catedrală, unde veghează la scoaterea „torţelor" într-o ordine imuabilă: prima iese cea a brutarilor, ultimele, a negustorilor de peşte şi a măcelarilor. „Torţele sînt purtate cîte o bucată de drum, cam un sfert de ceas, una cîte una."

„Registrul" copiat de Lehoreau arată că după măcelari merge „crainicul sărbătorilor, care poartă un şirag de mătănii de-a curmezişul pieptului şi un clopoţel în vîrful torţei, din care zornăie din cînd în cînd. Merge singur". Urmează reprezentanţii a şaizeci şi trei de meserii, grupate în opt „ordine", după care vin „negustorii", notarii, grefierii, avocaţii „în robe negre", medicii, şi ei „în robe negre", judecătorii, preşedinţii, aleşii, „ofiţerii de la sărărie" etc. În coada cortegiului civil merg alături prezidialul, la dreapta, şi „Domnii de la primărie", la stînga, toţi „cu capetele descoperite", căci, în 1677, Ludovic al XIV-lea pusese capăt „sfruntării" şi „îndrăznelii" membrilor prezidialului care, timp de cîţiva ani, merseseră la procesiune „cu capetele acoperite". De reţinut că „fiecare corp, fără deosebire, poate avea ce muzică îi place, iar această muzică merge în fruntea corpului care a cerut-o". După autorităţile civile urmează, logic, călugării, apoi clerul parohiilor, cel de la catedrală şi, în sfîrşit, episcopul, care poartă Sfîntul Sacrament; cortegiul se îndreaptă spre o vestită abaţie de benedictine, Ronceray.

Şi mai relevantă poate pentru ce înseamnă ritualismul riguros – semn de vechime şi de securitate – este (exemplul al patrulea) „rînduiala ceremoniilor şi rugăciunilor care se ţin [la Paris] înaintea scoaterii raclei Sfintei Genoveva, în timpul scoaterii şi după scoaterea acesteia"[164]. Ordinea descrisă într-un document din 1694 îmbină respectarea ierarhiilor şi a unor obiceiuri stricte, fără de care liturghia ar risca să-şi rateze scopul şi să se dovedească ineficientă. Sfînta Genoveva nu va asculta o rugăciune neconformă cu o datină pe care parizienii din secolele XVI-XVIII o consideră imemorială. În primul rînd, hotărîrea de a scoate racla sfintei şi de a o purta în procesiune nu poate fi luată decît la cel mai înalt nivel şi numai în împrejurări excepţionale:

> „Pe temeiul propunerii şi plîngerilor înaintate domnilor Starosti ai negustorilor şi Consilieri ai oraşului Paris în legătură cu anumite nenorociri şi calamităţi publice, cum ar fi molimele, războaiele, foametea, revărsările, îmbolnăvirea vreunui rege, vreo urgie, pierderea roadelor pămîntului, lipsa ploii sau a vremii frumoase, sau în vreo altă nevoie grabnică, ce priveşte Oraşul sau Regatul, numiţii Starosti ai negustorilor şi Consilieri se adresează Curţii [Parlamentului], îi lămuresc dorinţele



Procesiunea generală de la Chartres, din 18 iunie 1681, după descrierea lui Jean Anquetin

Sursa 1: J. Anquetin, *La Beausse desséchée ou Discours sur ce qui s'est passé à la Procession Générale, faite à Chartres, le dix-huitième [jour de] Iuin mil six cent quatre-vingt un*, Chartres, la văduva lui Jean Cottereau, Tipograf al Regelui şi al oraşului [1681], 100 p.

Sursa 2: A. Sanfagon, *Chartres dans la seconde moitié du XVII[e] siècle: introduction et l'étude des structures sociales*, teză de doctorat, Universitatea Paris X-Nanterre, 1977, dact., pp. 210-211.

Canonicii de la biserica Notre-Dame din Chartres
Capelanii, cîntăreţii şi muzicanţii, cu treisprezece copii din cor şi maestrul de muzică
Ofiţerii catedralei
Canonicii de la Saint-Jean, Saint-Chéron şi Saint-André
Benedictinii de la abaţia Saint-Père
Clerul de la parohiile din oraş, din mahalale şi din mărginime
Directorii Seminarului şi ordinanzii
Cincizeci de clerici tonsuraţi
Iacobinii
Cordelierii
Capucinii
Minimii
Cei douăzeci şi şase de orbi de la Azilul regal Saint-Julien
Cîţiva administratori de la Biroul general pentru săraci, cu portăreii şi armaşul
Micile orfane
Confraţii de la Azilurile Saint-Lazare-de-Lèves, Fontaine-la-Guyon şi Saint-Arnoult-des-Bois
Compania Vidamului
Cîţiva reprezentanţi ai corpului de justiţie consular
Procurorii, gărzile, juraţii şi vătafii meşterilor
postăvari
ceaprazari
aurari
tăbăcari
pielari
ţesători
pălărieri
cazangii
potcovari
lăcătuşi
ţiglari
dulgheri
tîmplari
şelari
curelari
pînzari
mătăsari
plăcintari
brutari
măcelari
bucătari
morari
pietrari
oţetari
împletitori de răchită
dogari
croitori
cizmari
pavagii
hamali
apari
Patruzeci de reprezentanţi ai Capitulului şi ai Municipalităţii
Şaizeci de reprezentanţi ai corpurilor şi obştilor de negustori şi de meşteşugari





şi necazurile poporului şi cer ca, pentru a răspunde la acestea şi pentru a potoli mînia lui Dumnezeu, racla Sfintei Genoveva să fie scoasă şi purtată în procesiune.

O dată dezbătută chestiunea, cu încuviinţarea Curţii, domnii de la Primărie trimit doi Consilieri ca să le dea de veste Arhiepiscopului de Paris şi Abatelui de la Sainte-Geneviève: la care consimţind şi unul, şi celălalt, se hotărăşte să se facă procesiuni de către toate bisericile şi parohiile din Paris la abaţia Sainte-Geneviève, vreme de cinci sau şase zile; iar apoi se va face scoaterea şi procesiunea generală a raclei acestei sfinte la biserica Notre-Dame, după obiceiul ştiut, la care vor asista membrii Curţii [Parlamentului] în robe roşii, şi ai tuturor celorlalte curţi suverane, care vor fi înştiinţate de Procurorul general".

Situaţia de la Paris ilustrează o practică mai generală. Nu se plimbă prin oraş nişte moaşte scumpe în lipsa unei cereri solemne, adresată de responsabilii comunităţii urbane celor care le au în grijă. Astfel, la Aurillac, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pe 15 august, unul dintre consuli merge la biserica abaţială unde este păstrat trupul Sfîntului Gerald, întemeietorul oraşului, şi cere voie canonicilor de acolo să poarte moaştele la procesiunea din 23 ale lunii. Fireşte că, întrucît Sfîntul Gerald este „protectorul" oraşului, consulii, în robe roşii, vor însoţi apoi moaştele lui în pelerinajul prin oraş[165].

La Aurillac, Sfîntul Gerald îşi vizitează oraşul în fiecare an. În schimb, la Paris, Sfînta Genoveva rămîne mai distantă. De aceea, jocul ritual ce reglementează ceremoniile este cu atît mai rafinat[166]. Cum scoaterea raclei constituie un eveniment de excepţie, parohiile şi arhiepiscopul Parisului o vor solicita, cu umilinţă, abatelui de la Sainte-Geneviève, care nu se va lăsa înduplecat uşor. Dată fiind înalta demnitate a celui care are în grijă o asemenea comoară, abatele va merge la procesiune în rînd cu arhiepiscopul Parisului, la dreapta acestuia. Tot astfel, călugării de la Sainte-Geneviève vor sta, de-a lungul ceremoniilor, alături de canonicii de la Notre-Dame, dar tot la dreapta lor. Liturghiei i se vor asocia şi alte moaşte celebre, păstrate la Paris, îndeosebi cele ale Sfîntului Marcel (aflate la Notre-Dame). O reglementare rafinată prevede scoaterea acestora, purtarea lor pînă la abaţia Sainte-Geneviève şi locul pe care-l vor ocupa în procesiune.

După ce cererea oraşului a fost aprobată de Parlament, „deci cu cîteva zile înainte de scoaterea raclei, toate bisericile şi parohiile din Paris vin în procesiune la Sainte-Geneviève". Aceasta este închinarea oraşului, iar „arhiepiscopul [vine] şi el [...] însoţit de cler şi de bisericile Saint-Benoît, Saint-Étienne-des-Grecs, Saint-Mederic şi Sepulchre, numite în popor fiicele catedralei Notre-Dame". În cursul vizitei, care cuprinde o slujbă şi o predică, arhiepiscopul subliniază că, din pricina „năpastelor de acum, [este] nevoie să-l chemăm într-ajutor pe Dumnezeu, prin rugă şi pocăinţă, şi îi roagă pe numiţii abaţi şi călugări să încuviinţeze scoaterea raclei Sfintei Genoveva, pe care o au în păstrare, ca să fie purtată în procesiune, după datină".

„După care abatele, printr-o scurtă cuvîntare, arată neajunsurile şi greutatea scoaterii raclei, care nu trebuie să se facă decît la mare şi nemaiîntîlnită nevoie; totuşi făgăduieşte că vor face-o, date fiind cele aflate, dar numai dacă vor fi împlinite solemnităţile şi ceremoniile îndătinate. Se vorbeşte apoi despre ziua scoaterii raclei, fără a se pomeni locul în care se va face procesiunea, căci datina cere ca racla Sfintei Genoveva să nu fie niciodată dusă altundeva decît la catedrala din Paris."

De remarcat insistenţa cu care se cere respectarea obiceiului. De altfel, este limpede că, la Paris, recursul la patroana oraşului este ultimul demers, ca şi cum Sfînta Genoveva ar fi plasată în vîrful ierarhiei cereşti, imediat după Fecioara Maria. Ea însă nu va reacţiona favorabil decît dacă i se va arăta cinstea cuvenită. Prin urmare, moaştele ei nu pot fi plimbate pe alt traseu decît pe acela care duce, prin strada Saint-Jacques, spre catedrală, singurul loc demn să le primească în afara lăcaşului lor din abaţia genovefanilor. Este însă o mare răspundere să laşi să iasă de aici o comoară atît de preţioasă. În ziua procesiunii, „de cum se crapă de ziuă", „locotenentul civil, locotenentul de poliţie, procurorul regal şi avocatul regal de la Châtelet, înveşmîntaţi în robe roşii, şi doisprezece comisari merg la biserica Sainte-Geneviève, ca să ia în pază racla, în numele întregului oraş, jurînd şi dînd scris că o vor păzi şi că răspund de ea. Din clipa aceea, ei o însoţesc fără să o scape din vedere, pînă ce, după procesiune, racla va fi aşezată din nou la locul ei obişnuit". Ce panică s-ar fi stîrnit în Parisul de altădată dacă racla ar fi suferit vreo stricăciune sau ar fi fost furată! Trezorierul sau sacristanul abaţiei merge deci „chiar în faţa raclei, cu o nuia în mînă, ca să împiedice poporul să se îmbulzească sau să se apropie prea des".

Dar înainte de călătoria solemnă spre Notre-Dame, ceremonialul prevede mai multe dovezi de cinstire care vor marca preeminenţa absolută a sfintei patroane. În dimineaţa ceremoniei, între orele şapte şi opt, sosesc curţile suverane, care merg pînă la locul în care se află racla şi „i se închină". Sînt apoi aduse racla Sfîntului Praxentius, a Sfîntului Maglorius, a Sfîntului Landericus, a Sfîntului Medericus, a Sfintei Avia, a Sfintei Oportuna şi alte relicve care vor preceda în procesiune delegaţia de la Notre-Dame. Ele nu o egalează însă în demnitate pe cea a Sfintei Genoveva. Vor fi deci purtate „în capitulul abaţiei [...] fără să intre sau să treacă prin corul bisericii". Altfel stau lucrurile în cazul moaştelor, foarte venerabile, ale Sfîntului Marcel, episcop al Parisului în secolul al V-lea. Acestea sînt preluate de ilustra breaslă a aurarilor, care vin să le înfăţişeze „purtătorilor Sfintei Genoveva, care, îmbrăcaţi în tunici de in şi desculţi, o cară de la poarta bisericii pînă sub marele altar, ca să se adeverească zicala cum că *Sfînta Genoveva nu iese decît poftită de Sfîntul Marcel*". Intră apoi „Domnii de la Notre-Dame", care „se închină cu smerenie" la racla Sfintei Genoveva şi o sărută „cu evlavie".

Cînd cortegiul se pune în mişcare înăuntrul bisericii, purtătorii Sfintei Genoveva duc pînă la poartă racla Sfîntului Marcel, după care „o dau aurarilor, şi iau înapoi racla sfintei". Pe parcursul procesiunii, „racla Sfintei Genoveva şi racla Sfîntului Marcel sînt purtate, pe cît se poate, una lîngă cealaltă între cele două coruri: prima în dreapta, unde se află călugării [genovefani], iar a doua în stînga, unde se află Domnii de la Notre-Dame". Din nou, la intrarea în catedrală, „purtătorii raclei Sfintei Genoveva iau racla Sfîntului Marcel, iar cei care-l cară pe Sfîntul Marcel iau racla Sfintei Genoveva, ducîndu-le la locurile lor din cor". În schimb, la ieşirea de la slujbă, „după ce, în dreptul podeţului, aurarii au înapoiat racla sfintei patroane purtătorilor ei, luînd-o iar pe cea a Sfîntului Marcel, le înclină una spre cealaltă, potrivit datinii, ca şi cum şi-ar lua rămas-bun una de la cealaltă, şi la fel fac arhiepiscopul şi abatele, precum şi preoţii de la Notre-Dame şi cei de la Sainte-Geneviève, care se întorc apoi fiecare la biserica lor". În sfîrşit, în momentul întoarcerii pe sub poarta bisericii Sainte-Geneviève, toată preoţimea care a însoţit-o pe sfîntă „trece pe sub raclă, potrivit străvechiului obicei, şi se aşază în rînd în naos, făcîndu-i loc să treacă prin mijloc, pînă în spatele marelui altar, de unde este apoi urcată şi aşezată la locul ei obişnuit".

Merita să reînviem această lungă şi savantă liturghie procesională, care dura „nouă ceasuri întregi"[167] şi a cărei semnificaţie este extrem de bogată. În vreme de restrişte, ea constituia punctul culminant al vieţii religioase de la Paris, gestul de implorare al unui întreg oraş. O dată ce riturile multiseculare, cinstirile şi întîietăţile fuseseră îndeplinite în cele mai mici amănunte, cum ar mai fi putut Sfînta Genoveva să rămînă indiferentă la atîtea semne de respect pe care i le arătau deopotrivă poporul şi cele mai înalte autorităţi bisericeşti şi civile? De vreme ce pocăinţa şi ruga marelui oraş se manifestau cu atîta putere şi „ordine", putea Sfînta Genoveva să nu acorde ocrotire poporului ei smerit şi încrezător? După procesiunea din 5 iulie 1725, determinată de o lungă perioadă de ploi neîntrerupte, un contemporan constata: „Nenorocirile de care eram ameninţaţi se îndepărtează [...]. Braţul Atotputernicului pare să fi oprit în loc norii. Mai mulţi astronomi pricepuţi se arată miraţi, şi au spus că, dată fiind dispunerea cerului, încetarea ploilor este un lucru neobişnuit. Soarele, care părea să-şi fi pierdut căldura firească, şi-a recăpătat-o şi o trimite spre pămînt treptat, ca să nu vatăme nimic. Holdele, viile, roadele, toate încep să propăşească şi, neîndoios, belşugul se va face simţit cît de curînd"[168].

De multă vreme era înrădăcinată în mentalitatea locuitorilor – permanenţi sau provizorii – ai Parisului convingerea că procesiunea raclei Sfintei Genoveva produce efectul aşteptat, îndeosebi dacă se doreşte încetarea unor ploi sau a unei secete pustiitoare. Pînă şi Erasmus îi scrisese unui corespondent din 1497: „De trei luni de zile

ploaia nu mai contenește, Sena s-a revărsat pînă în mijlocul orașului. Oamenii au purtat în procesiune racla Sfintei Genoveva: episcopul și toată Universitatea au pornit de la Notre-Dame și i-au ieșit în întîmpinare. Canonicii însoțeau racla, abatele și călugării mergeau desculți. O cărau patru inși în pielea goală. Acum vremea este minunată"[169]. Reamintind procesiunile din 19 iulie 1675 și din 24 mai 1694, liturgistul Vatar scria, tot în spiritul lui Erasmus: „De cum au ieșit în stradă, toți și-au dat seama și s-au minunat de schimbarea vremii. Iar uscăciunea care amenința pămîntul s-a prefăcut, spre bucuria tuturor, într-un belșug de roade"[170].

Apologiștii puteau alege dintr-o infinitate de cazuri celebre care atestau „folosul" procesiunilor și binele obținut datorită lor. Vatar, ca și alții, evocă îndeosebi procesiunea organizată de Sfîntul Carol Borromeo în timpul ciumei care a pustiit orașul Milano în 1575 și rugăciunile publice organizate din ordinul lui Pius al V-lea înaintea bătăliei de la Lepanto. De aceea, el se întreabă, știind ce răspuns i se va da: „Cine nu știe că biruința în neuitata bătălie dată în anul 1571 în golful Lepanto, cînd creștinii s-au înfruntat cu turcii, s-a datorat numai rugăciunilor publice rînduite de Pius al V-lea în Biserică, și mai cu seamă procesiunilor sfîntului rozariu? [...] Căci toată lumea era în rugăciune, iar Credința nu i-a învins niciodată ca atunci pe dușmani, care, în bătălie, au pierdut cam 400 de galere ce s-au scufundat, [iar] 190 le-au fost luate, și s-au aflat pe ele bogății nemăsurate, precum și 366 de tunuri de felurite mărimi"[171].

Prin urmare, liturgiștii și credincioșii, învățătorii Bisericii și cei învățați de ei împărtășeau aceeași certitudine: procesiunea constituia principala apărare împotriva unor primejdii presante, ultimul, supremul remediu cînd toate celelalte mijloace se epuizaseră. Puterea ei colectivă forța porțile Cerului. Nu ne mai mirăm așadar aflînd că, între 1585 și 1631, la Barcelona, s-au organizat peste 600 de procesiuni cu ocazia a 64 de perioade de secetă, de 80 de ori împotriva a șapte atacuri ale ciumei și de 45 de ori în favoarea armatelor regale sau pentru sănătatea suveranilor[172].

Capitolul IV

Virtutea procesiunilor

Procesiunea în căutarea trecutului

Strămoşii noştri îşi făceau uneori iluzii în privinţa vechimii riturilor urmate în cursul procesiunilor. Omul îşi închipuie că un obicei pe care l-a văzut practicat toată viaţa este vechi. Istoricul însă nu poate decît constata şi sublinia convingerea puternică a înaintaşilor noştri că liturghiile urmau nişte reguli stabilite de multă vreme – motiv pentru care ele nu trebuiau să sufere modificări. Reluarea aceloraşi gesturi, aceloraşi cîntări, aceleiaşi ordini de mers şi aceloraşi trasee le dădea participanţilor un sentiment de securitate pe care orice inovaţie, oricît de legitimă, îl tulbura. De aici, frecventa apariţie, în documentele referitoare la procesiuni, a unor expresii ca „obişnuitele ceremonii", „datină de neîncălcat", „obicei străvechi" etc. Este de altfel adevărat că traseele procesionale valorizau adeseori bisericile sau abaţiile cele mai vechi, redescopereau conturul unei incinte dispărute sau marcau, prin trecerea lor, amplasamentul unei porţi demolate de mult.

Am arătat mai sus că un element foarte spectaculos al sărbătorii Sfîntului Sacrament de la Angers îl constituiau cele douăsprezece „torţe" uriaşe, adevărate teatre portabile. Pe nişte eşafoade ambulante erau plasate manechine cu măşti de ceară, îmbrăcate în hîrtie aurită şi cu paiete, care închipuiau scene din Vechiul şi Noul Testament[1]. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, episcopul, monseniorul Le Peletier, „a făcut tot ce i-a stat în putere ca să desfiinţeze şi să scoată cele douăsprezece «torţe», prin trecerea de care se bucura; dar nu le-a putut veni de hac, căci locuitorii oraşului s-au împotrivit. Căuta cuvînt în necuviinţele ce se săvîrşeau în biserică de către aceia care mergeau să le vadă, precum şi în sărăcia breslelor care le făceau, dar acestea nici n-au vrut să audă"[2]. Cele douăsprezece „torţe" au făcut parte din procesiunea organizată la Angers de sărbătoarea Trupului Domnului pînă în 1790[3].

Tot astfel, o serie de incidente arată cît de negativ percepea populaţia modificările aduse itinerarelor procesionale. În primăvara anului 1579,

era un ger năprasnic în Île-de-France și în Champagne. Claude Haton, preot la Provins, povestește:

> „Or, s-a întîmplat ca, în octava Paștilor, enoriașii din tîrgul Courlons să-i ceară preotului lor să meargă în procesiune, după vecernie, la o biserică sau la o capelă din împrejurimi, ca să se roage la Dumnezeu să ocrotească roadele pămîntului. Preotul a încuviințat să meargă în procesiune pînă într-un loc anume, mai aproape decît acela la care se duceau ei de obicei, și, după vecernie, porni procesiunea, cu vicarul și enoriașii. Dar cînd ieșiră din sat, enoriașii se întoarseră și o apucară spre locul în care hotărîseră să meargă, și nu spre acela unde voia să-i ducă preotul. Văzîndu-se sfidat și disprețuit, acesta se oprește și începe să se certe cu enoriașii, spunîndu-le că n-au voie să-l ducă unde vor ei, ci dimpotrivă, el îi va duce unde vrea. Așa s-a pornit mare gîlceavă și tărăboi; preotul s-a trezit singur, căci de partea lui nu era mai nimeni, iar după ce și-au aruncat ocări, cîțiva enoriași mai oțărîți l-au înșfăcat pe preot și l-au aruncat în rîul Yonne, unde acesta crezu că se va îneca – și chiar s-ar fi înecat de nu s-ar fi găsit alți enoriași care să-l scoată din apă. Pînă să se isprăvească sfada și să-l scoată pe preot din rîu, ceilalți enoriași și cu vicarul o luaseră tot spre locul unde obișnuiau ei să meargă. Chiar de a doua zi, preotul se duse la Provins să facă plîngere pentru necinstea ce i se făcuse, iar în ziua următoare se înfățișă dinaintea d-lui jude și a oamenilor Regelui, care țineau judecată și care dădură ordin armășelului să meargă la fața locului ca să facă cercetări și să-i aducă pe vinovați. Dar cercetarea nu dădu roade, căci nimeni nu vru să depună mărturie în sprijinul preotului [...]"[4].

Frumos exemplu de conflict între religia „populară" și autoritatea bisericească, dornică să țină sub control procesiunile. Să-l reținem însă mai ales ca pe o dovadă a atașamentului față de itinerarele sacralizate. În 1635, de sărbătoarea Trupului Domnului, viceregele Cataloniei, ducele de Córdoba, se afla la Perpignan. Om evlavios, ducele dorea să ia parte la procesiune. Dar fiind bolnav, întrebă la capitulul catedralei dacă traseul n-ar putea fi scurtat. Membrii capitulului, „ținînd seama de numeroasele neajunsuri care ar decurge de aici, și amintindu-și de zarva ce se stîrnise pe vremea episcopului don Rafel Rifos, care voise să scurteze procesiunea, precum și de necinstirile săvîrșite atunci împotriva lui Dumnezeu", răspunseră că ei ar accepta un traseu mai scurt, dar că era de așteptat o „frămîntare a gloatei". Cererea trebuia deci adresată mai degrabă consulilor, „părinți ai republicii, și care țin mai bine în mînă vrerile poporului". În fața atîtor „neajunsuri", viceregele renunță la cerere. Procesiunea trecu „prin locurile obișnuite", iar ducele nu luă parte la ea[5].

În Roussillon, la Millas, un document emis de consiliul orășenesc pentru anul 1695 pomenește faptul că „s-au iscat mari tulburări și certuri între obște și preoții de la biserica parohială, dacă procesiunile din timpul anului să treacă prin locurile obișnuite sau prin locurile

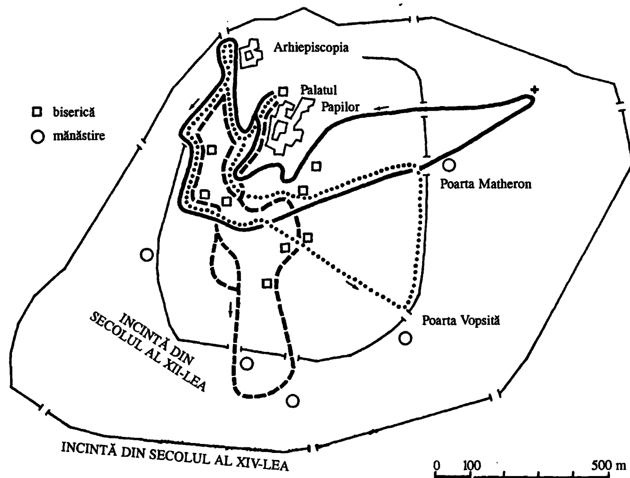
desemnate de cuvioşiile lor". Consiliul deliberează şi hotărăşte ca „procesiunile cu pricina să treacă prin locurile obişnuite, ştiute din cele mai vechi timpuri"[6]. Asociere semnificativă a „locurilor obişnuite" cu „cele mai vechi timpuri".

Itinerarul tradiţional şi respectarea ordinii protocolare mergeau adeseori mînă în mînă, modificarea unui traseu putînd deveni un mijloc de a strica rînduiala unui alai. Astfel, în timpul unei procesiuni pariziene de Rogaţiuni – în 1635 –, benedictinii din abaţia Saint-Martin-des-Champs, furioşi că Richelieu hotărîse unirea congregaţiei Saint-Maur cu Cluny şi cu congregaţia Saint-Vanne, nu i-au înştiinţat pe nou-veniţi, i-au făcut să comită o impoliteţe faţă de canonicii de la Notre-Dame şi au provocat un incident, conducînd procesiunea pe un itinerar neobişnuit. Doi ţîrcovnici s-au pocnit unul pe celălalt cu crucifixele, iar mai mulţi călugări s-au încăierat pe stradă[7].

Dincolo de asemenea incidente, trebuie să înţelegem ce însemnau pentru populaţia de altădată ordinea şi traseul procesional. Istoria, geografia şi ierarhia îşi adunau laolaltă puterile şi prestigiul pentru a crea o liturghie liniştitoare. Semnificativă este, în acest sens, procesiunea napolitană de sărbătoarea Trupului Domnului. Un autor de la jumătatea secolului al XVII-lea arată că procesiunea, care pornea de la catedrală şi tot acolo se întorcea, trebuia să străbată cele cinci cartiere (*seggi*) „nobile" ale oraşului, care includeau, la rîndul lor, *seggi* mai vechi, absorbite, dar rămase în amintire, căci o serie de cruci sculptate în marmură marcau încă limitele lor de odinioară. Cînd procesiunea părăsea cartierul lor, nobilii din fiecare *seggio* treceau baldachinul Sfîntului Sacrament celor din următorul *seggio*[8]. Aceste precizări scot în evidenţă două note dominante : locul acordat nobililor – Neapole număra pe atunci un singur *seggio* al „gloatei" şi cinci ale nobilimii – şi grija de a plimba Sfîntul Sacrament prin cartierele cele mai vechi ale oraşului, chiar neglijînd zonele locuite mai recente. Regăsim aşadar triunghiul simbolic evocat mai sus : istorie-geografie-ierarhie.

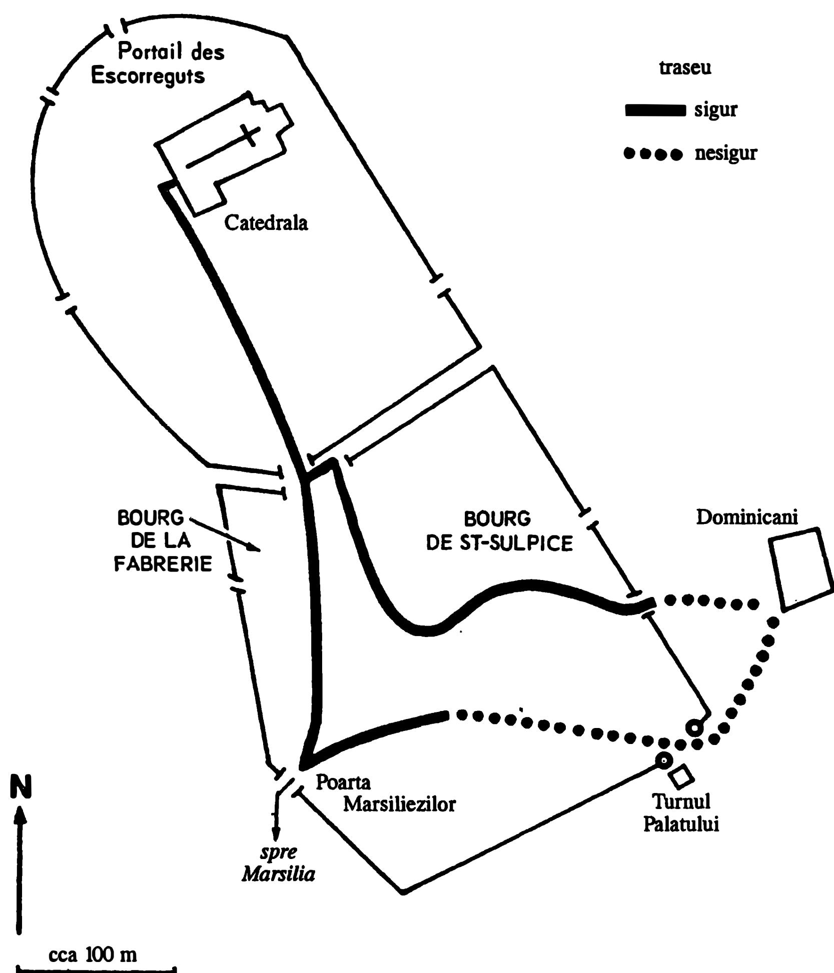
Procesiunile şi pelerinajele sînt indisolubil legate de orice religie a locurilor. Catedrala dintr-un oraş episcopal sau o abaţie foarte veche constituiau, în catolicitatea de altădată, nişte puncte magnetice care polarizau geografia sacră şi atrăgeau irezistibil cortegiile de credincioşi. Parizienii acordau un loc aparte catedralei Notre-Dame şi mormîntului Sfintei Genoveva ; locuitorii din Angers, catedralei şi abaţiei benedictine din Ronceray, înfiinţată în 1028 dincolo de rîul Maine[9] ; cei din Évreux, catedralei şi bisericii abaţiale Saint-Taurin, unde se păstra corpul primului episcop al oraşului[10] etc. Această identificare a locurilor celor mai încărcate de sacralitate confirmă concluziile unor cercetări recente cu privire la procesiunile creştine. Procesiunile au fost nişte creaţii bisericeşti. S-ar putea ca multă vreme poporul să fi fost ţinut

Diferite trasee ale procesiunii din Joia Verde la Avignon, în secolul al XVII-lea



Sursă: M. Venard, „Itinéraires de processions dans la ville d'Avignon", *Ethnologie française* VII (1), 1977, p. 59.

Itinerarul procesiunii din Joia Verde la Aix, în secolul al XIV-lea



Sursă: N. Coulet, „Processions, espace urbain, communauté civique", *Cahiers de Fanjeaux*, nr. 17, Privat, Toulouse, 1982, p. 384.

departe de un ceremonial specific clerului, neintegrîndu-se în acesta decît treptat, de-a lungul epocilor, dar ajungînd să ocupe, în cele din urmă, locul cel mai important: de pildă, în celebra sărbătoare a Trupului Domnului de la Aix-en-Provence, aşa cum se desfăşura ea în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Totuşi, chiar şi atunci, procesiunea continua să se desfăşoare cu precădere într-un spaţiu conturat şi controlat de Biserică – un spaţiu consacrat de o lungă istorie[11].

Într-adevăr, cercetările actuale[12] asupra locului procesiunii în civilizaţia catolică de altădată dovedesc că procesiunea avea un caracter „arhaizant”, deoarece ea valoriza şi chiar reînvia pentru moment o străveche geografie sacră. Evocarea unui trecut îndepărtat şi reîntoarcerea la el o legitima. Procesiunea definea deopotrivă o „urmă lăsată pe pămînt” şi o „mentalitate locală”[13]. Regăsind rădăcini adînc înfipte, procesiunea însemna, pentru participanţi şi spectatori, continuitate, solidaritate şi încredere. Trecutul redevenea prezent şi chezăşuia viitorul.

Studiind diferitele itinerare – inegale ca lungime – ale procesiunilor din Avignon din secolele XVI-XVIII (vezi harta de la p. 125), Marc Venard remarcă mai întîi invariabiliatea lor din secolul al XV-lea pînă cel puţin la sfîrşitul Vechiului Regim. El îl îndeamnă apoi pe observatorul de astăzi să renunţe la orice anacronism: „Nu cumva să ne închipuim, scrie el, că alegerea itinerarelor va fi fost determinată de considerente cum ar fi comoditatea sau uşurinţa circulaţiei”. Procesiunile nu ocoleau anumite uliţe înguste. Vechimea era mai importantă decît lăţimea. În sfîrşit, arată autorul, „procesiunile noastre acordă o evidentă întîietate oraşului vechi, pe care-l delimita incinta dinainte de 1226. Participanţii la procesiune se închină în dreptul porţilor [Poarta Matheron, Poarta Vopsită], dar rareori trec dincolo de ele. Cînd numărul îi obligă să iasă din vechiul perimetru, ei rămîn în interiorul meterezelor din secolul al XIV-lea”, mai puţin la Rogaţiuni, cînd se iese pînă în cîmp. Astfel, dintr-o dorinţă de arhaizare – cît de conştientă oare? –, „oraşul cu şapte parohii înghesuite într-o incintă dărîmată în 1226” ajungea să obnubileze cetatea papilor.

Acelaşi lucru îl constată Noël Coulet în legătură cu procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului la Aix-en-Provence, procesiune instituită în cursul secolului al XIV-lea, dar care relua, în mod evident, un intinerar mult mai vechi. Traseul din secolul al XIV-lea se abate dincolo de zidurile cetăţii, pentru a trece pe la mănăstirea dominicană înfiinţată în 1274. Dar „cu această excepţie, cortegiul se plimbă înăuntrul incintei din 1230, trecînd pe la cele trei porţi ale oraşului, între care Poarta Marsiliezilor, punct forte al etnotopografiei urbane. O dată ajuns la această poartă prin care intra în oraş drumul dintre Aix şi marele port din apropiere [...], alaiul îşi schimba direcţia. Itinerarul onora biserica Sainte-Marie-Madeleine, care, neatestată înainte de 1216, dobîndeşte statutul de parohie abia spre sfîrşitul Evului Mediu. Acest traseu, care

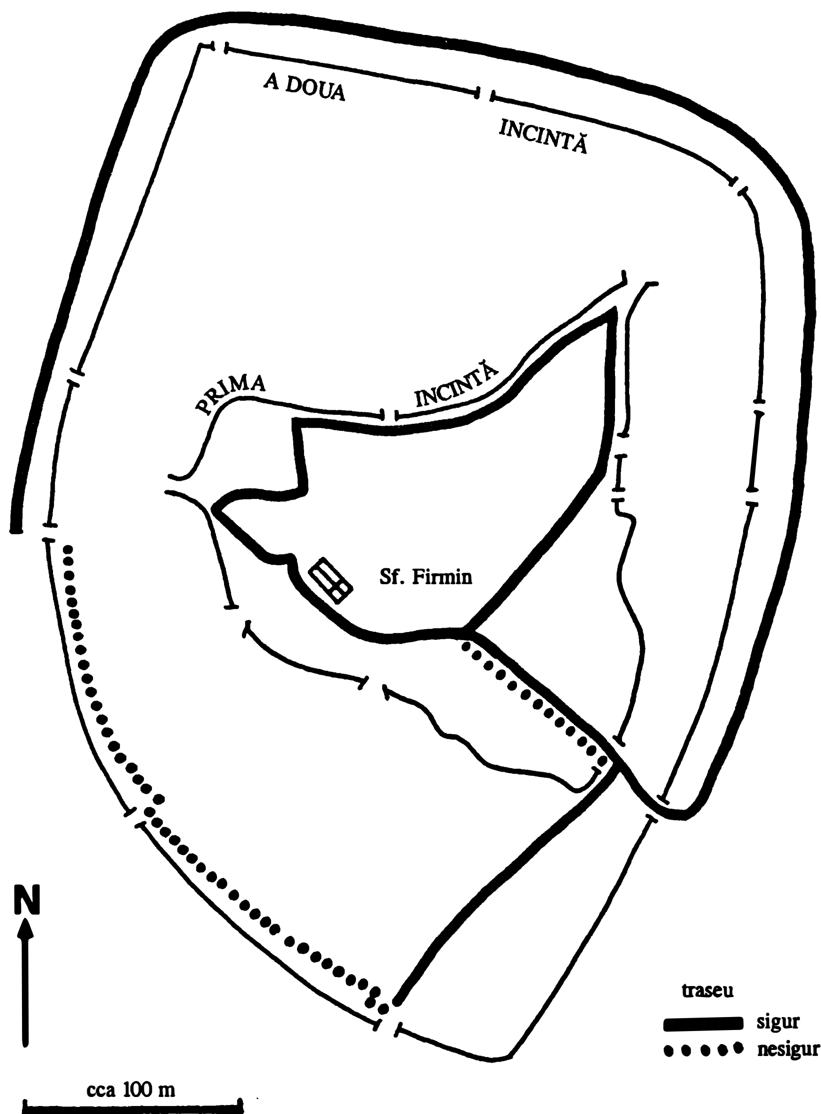
leagă între ele cele două pietre de temelie ale oraşului Aix, catedrala şi palatul conţilor, este cu siguranţă la fel de străvechi ca şi itinerarele din Avignon".

Iată încă un exemplu, la fel de semnificativ: acela al procesiunii organizate în 1407 la Montpellier pentru a-l ruga pe Dumnezeu să pună capăt epidemiei de ciumă. Cortegiul suplicanţilor porneşte de la biserica Saint-Firmin – cea mai veche parohie din oraş –, ajunge la Poarta Lattes şi, de aici, o ia, din poartă în poartă, de la est spre vest, de-a lungul zidurilor de împrejmuire ridicate în a doua jumătate a secolului al XII-lea. O dată revenit la punctul de pornire, el descrie înăuntrul oraşului o buclă mai strîmtă, jalonată probabil de un alt zid, mai vechi, datînd poate de la sfîrşitul secolului al XI-lea[14]. Şi de astă dată traseul era marcat de grija de a regăsi trecutul oraşului.

Procesiunile de la Perpignan din secolele XV-XVIII confirmă ceea ce ştim din procesiunile de la Avignon, Aix şi Montpellier. În afara cazului excepţional în care moaştele Sfîntului Godric erau cufundate în rîul Tet, cortegiile se deplasează înăuntrul incintei spaniole din secolul al XIV-lea, care a înglobat noile cartiere Saint-Jacques, La Réal şi Saint-Matthieu. Toate pornesc de la biserica Saint-Jean. Aceasta a devenit catedrală abia în 1602 (înainte, episcopul îşi avea reşedinţa la Elne). Dar Saint-Jean era, pentru localnici, cea mai veche biserică parohială din oraş, sfinţită în 1025 şi ridicată la rangul de colegială în 1102. Deşi, începînd din 1324, o nouă clădire a luat locul bisericii romanice, care n-a fost însă complet distrusă, cel mai vechi aşezămînt creştin din oraş rămînea ansamblul alcătuit din cele două biserici Saint-Jean. Dacă transpunem pe hărţi itinerarele procesiunilor de odinioară de la Perpignan, constatăm că acestea se împart, *grosso modo*, în două grupe, după cum descriu un ocol mare sau unul mic. Primele – cele din Joia Sfîntă şi din Joia Verde sau cea a Întîmpinării Domnului din februarie 1587 – onorează principalele clădiri civile şi bisericile parohiale şi străbat cea mai mare parte a oraşului *intra muros*, fără însă a trece dincolo de ziduri. Este semnificativ faptul că procesiunea din 3 februarie 1740, organizată cu prilejul canonizării Sfîntului Francisc Regis, ocolise mahalaua Blanqueries, sau „oraşul nou", pe care Vauban o înglobase în incinta fortificată. Cît priveşte procesiunile care se limitează la un ocol mic, vedem că, în general, ele lasă deoparte cel puţin două din trei biserici parohiale, altele decît Saint-Jean, aceasta rămînînd obligatoriu punctul de pornire şi de sosire. Circuitul se strînge atunci în jurul nucleului celui mai vechi al cetăţii[15].

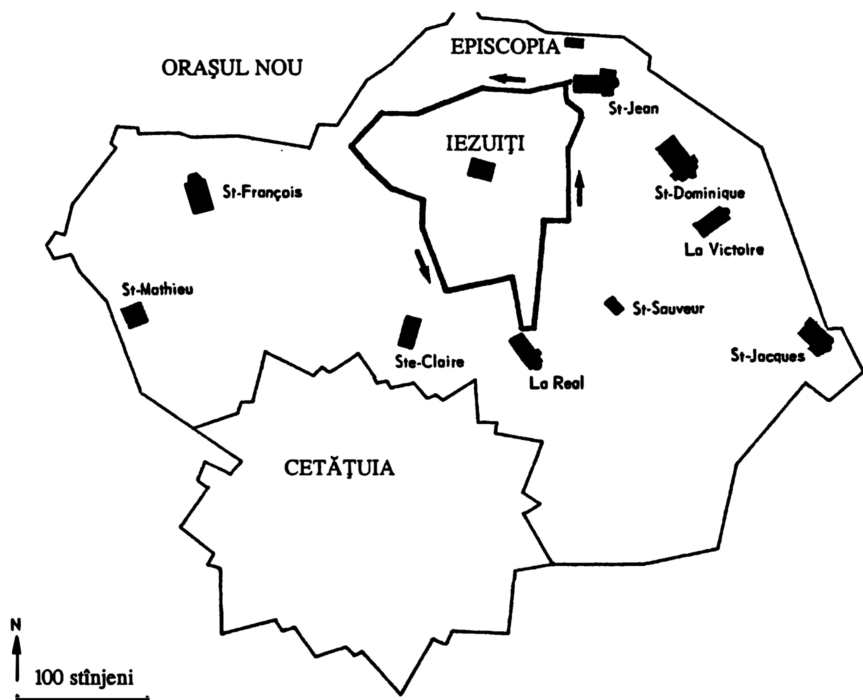
Exemplele precedente scot aşadar în evidenţă rolul zidurilor urbane înăuntrul cărora procesiunea de altădată funcţionează ca un act colectiv de redobîndire a unui trecut cu limite geografice bine definite. Numai un motiv precis şi o necesitate imperioasă o pot face să treacă dincolo de porţile oraşului – la Avignon, cu ocazia Rogaţiunilor, sau, la Perpignan,

Itinerarul procesiunii de la Montpellier din 1407



Sursă: N. Coulet, „Processions, espace urbain, communauté civique", *Cahiers de Fanjeaux*, nr. 17, Privat, Toulouse, 1982, p. 387.

Procesiunea din ziua de Sfîntul Roch la Perpignan, 16 august 1630



Sursă: D. de Courcelles, *Les Fêtes religieuses en Roussillon du XV[e] au XVIII[e] siècle*, teză École des Chartes, 1980, I, p. 20.

fiindcă moaştele Sfîntului Godric trebuie cufundate în rîul Tet pentru a aduce ploaia.

Legătura strînsă dintre procesiune şi incinta oraşului nu este dezminţită nici de cortegiul de Florii. Acesta trece, desigur, dincolo de ziduri. Reîntoarcerea lui înăuntrul circuitului protector este însă cu atît mai semnificativă. Amintirea pe care o evocau Floriile – intrarea lui Iisus în Ierusalim – era un minunat prilej pentru o paraliturghie bogată în înţelesuri securizante. Celebra *Peregrinatio Egeriae* (sfîrşitul secolului al IV-lea – începutul secolului al V-lea) reînvie pentru noi ceremonia ce se desfăşura pe atunci în Palestina de la Betania pînă la Muntele Măslinilor şi, de acolo, pînă în oraşul sfînt[16]. Strămutată în Occident, ceremonia de Florii a devenit procesiunea-tip a creştinătăţii medievale, înaintea instituirii oficiale a sărbătorii Trupului Domnului (1246), prima procesiune atestată a Trupului Domnului fiind aceea de

la Barcelona, din 1319 sau 1320[17]. Potrivit schemei celei mai clasice, procesiunea de Florii trebuia să ajungă la o biserică situată în afara zidurilor oraşului şi să se întoarcă apoi în cetate. Poarta acesteia era închisă „într-adins, cum se vede şi la primirile solemne ale principilor şi regilor în oraşe"[18].

În Le Mans, pe la 1090-1100, procesiunea ieşea din cetate şi se îndrepta spre abaţia Saint-Vincent (întemeiată în secolul al VI-lea), cînd a fost atacată de o ceată de normanzi şi englezi. „Tîrgoveţii", sprijiniţi de „măcelari", îl eliberară pe contele de Maine, care fusese făcut prizonier, şi recuperară crucifixul. De la acel eveniment, Floriile erau ocazia de a contopi într-o simbolistică cu elemente indisociabile eliberarea oraşului şi pe aceea a păcătoşilor care vor intra, cîndva, cu Hristos în Ierusalimul ceresc. În ultimele veacuri ale Evului Mediu, în vinerea dinaintea Floriilor, doisprezece orăşeni de viţă veche, numiţi *mézaigers* (crainici), purtau solemn pe o targă un crucifix mare, din argint aurit, de la catedrală la abaţia Saint-Vincent. În dimineaţa sărbătorii, nouă „măcelari liberi", călări, se duceau la palatul contelui de Maine şi apoi la hale, unde rupeau nişte lănci lovind stîlpul contelui. După care, magistraţi, sergenţi şi „măcelari liberi" coborau la Saint-Vincent, unde se alăturau episcopului şi clerului pentru sfinţirea ramurilor de Florii. Toţi urcau apoi spre poarta Castelului, care era închisă. Episcopul bătea în ea de trei ori; poarta se deschidea, îngăduind cortegiului să o apuce spre catedrală.

În 1513, cardinalul Philippe de Luxembourg, episcop de Le Mans, considerînd că întrecerea cu suliţe şi cavalcadele „măcelarilor" erau prea profane, vru să le mute în a treia duminică a postului mare. Iniţiativa lui a rămas fără rezultat, iar sărbătoarea de Florii, cu crucifixul păzit de *mézaigers* şi de „măcelari" şi adus de la Saint-Vincent în oraş, şi-a păstrat riturile medievale pînă la Revoluţia franceză, şi chiar pînă mai tîrziu. Fără îndoială, populaţia încerca în fiecare an un sentiment de reconfort la readucerea în cetate a unui obiect sacru pe care fusese cît pe ce să-l piardă şi care revenea, solemn, la locul lui.

Procesiunea din Le Mans nu este decît o ilustrare, printre atîtea altele, a importanţei acordate în liturghia de Florii zidurilor şi porţilor oraşului. La Tours, în secolul al XVIII-lea, cortegiul mergea la biserica Saint-Pierre-du-Chardonnet, situată altădată dincolo de incintă; la întoarcere, participanţii cîntau *Gloria, Laus* în capela Trezoreriei, construită pe locul unei foste porţi a cetăţii[19]. La Besançon, se mergea pînă la un deal, apoi procesiunea cobora spre oraş. În timp ce se deschidea una din porţile acestuia, copiii din cor intonau *Gloria, Laus* cocoţaţi pe metereze[20]. La Rouen, de Florii, dis-de-dimineaţă, ciboriul era purtat pe o „targă" înconjurată de torţe, de la catedrală pînă la vechea bazilică Saint-Godard, care, în secolul al VII-lea, se afla în afara zidurilor cetăţii. La întoarcere, procesiunea oprea la un altar

mobil plasat „în locul unde se afla vechea poartă a oraşului, numită «poarta Sfintei Apolinia»”[21].

Liturghia creştină cerea ca, de Florii, sfinţirea ramurilor să se facă în afara satului sau a oraşului (sau, cel puţin, în afara celei mai vechi incinte a acestuia), spre a întruchipa astfel intrarea triumfală a lui Iisus în Ierusalim. Trebuia deci să se iasă din zona locuită şi să se revină acolo solemn. Întoarcerea amintea de o „intrare princiară”, cu toate elementele securizante pe care le comporta o astfel de ceremonie. În oraş se întorcea conducătorul, protectorul prin excelenţă. O dată ce el era prezent sau regăsit, posibilele primejdii erau îndepărtate, alungate dincolo de ziduri. O asemenea liturghie avea, fireşte, înţelesul unei eliberări, precizată la Paris prin eliberarea unui deţinut. La începutul secolului al XVIII-lea, benedictinul Claude de Vert explica felul în care se ajunsese ca, în capitală, liturghia Floriilor să includă eliberarea unui deţinut:

> „Mai de mult, ceremonia avea loc, ca pretutindeni, chiar la poarta oraşului, numită pe atunci «Porte du pont» [«Poarta Podului»] sau «Petit pont» [«Podul mic»], iar astăzi «Petit Châtelet» [«Cetăţuia»] [...]. Cum însă «le Petit Châtelet» a rămas mai tîrziu fără poartă, adică fără canaturi sau toc, a trebuit, pesemne, lucru cît se poate de firesc, să se mute ceremonia *Attolite portas* la poarta închisorii, care se afla în apropiere. Şi se pare că aşa s-a ajuns mai tîrziu ca, în fiecare an, cu prilejul acestei ceremonii, arhiepiscopul de Paris să dea drumul unui puşcăriaş. Căci era greu ca deschiderea acelei porţi, care nu se mai făcea decît de formă, de vreme ce poarta oraşului nu mai era acolo, să nu-l îndemne pe episcop să folosească acest prilej pentru a scoate din temniţă un puşcăriaş”[22].

Claude de Vert crede că, deoarece, odinioară, temniţele se aflau îndeobşte la marginea oraşului, ritului deschiderii unei porţi a cetăţii i se substituise un rit de deschidere a închisorii. Autorul nu crede că precedentul l-ar constitui cazul episcopului de Orléans, Théodulphe, încarcerat şi eliberat de Ludovic al VI-lea cu prilejul trecerii unei procesiuni prin faţa închisorii. El nu intuieşte arierplanul „eliberator” al liturghiei de Florii. Totodată, el nu vede cum ar fi putut arhiepiscopul de Paris, care bătea simbolic în poarta de la Petit Châtelet, să nu facă gestul de a elibera un deţinut. În profunzime, procesiunea de Florii însemna deopotrivă redobîndirea libertăţii, asigurarea unei mai bune protecţii şi bucuria de după încercări.

Procesiunea ca rit protector

Am descoperit deci o legătură între procesiune – cu sau fără ocol – şi zidurile sau bisericile foarte vechi. Ne vom opri acum asupra unui alt aspect: dorinţa evidentă de a proteja printr-un rit potrivit totalitatea unui teritoriu locuit, ca şi cum un zid rugător şi o fortificaţie invizibilă ar deveni necesare pentru a întări incinta de piatră.

Cazul cel mai cunoscut şi mai relevant este acela al procesiunilor organizate în vreme de ciumă. La Milano, în timpul epidemiei din 1630, nesfîrşitul cortegiu religios a trecut „prin toate cartierele oraşului" şi s-a oprit la fiecare răspîntie. Toate cotloanele localităţii trebuiau să beneficieze de efluviile ocrotitoare ale Sfîntului Carol Borromeo, a cărui raclă fusese scoasă din catedrală. Cu ocazia aceleiaşi molime, s-a desfăşurat o procesiune şi la Busto Arizio, nu departe de Milano. „Pe un drum întortocheat", ea a străbătut localitatea „cu de-amănuntul", fără să ocolească, bineînţeles, „cocioabele" ciumaţilor, instalate în afara zidurilor. Aceste liturghii penitenţiale se voiau în acelaşi timp exorcisme, de vreme ce încercau să alunge răul de pe cuprinsul întregii zone locuite. Se poate face o paralelă cu conjurările aruncate în cele patru zări, la 16 noiembrie 1720, de către episcopul Marsiliei, din înaltul clopotniţei de pe dealul Accoules. Tot astfel, la Sevilla, în timpul marilor epidemii, mulţimii i se arăta, din înaltul turnului Giralda, un fragment din Sfînta Cruce, cu care episcopul binecuvînta oraşul[23].

Procesiunile învăluitoare care se desfăşurau în vreme de ciumă se leagă de nişte străvechi rituri de circumambulaţie, menite să protejeze o colectivitate împotriva oricărei agresiuni. În 1384, consulii din Montpellier au dăruit bisericii Notre-Dame-des-Tables o lumînare confecţionată dintr-un fir de ceară care fusese mai înainte întins de jur-împrejurul zidurilor cetăţii. Oraşul Amiens a făcut o ofrandă de acelaşi fel în 1418, Compiègne în 1453, Louviers în 1468 şi în 1472, Chalon-sur-Saône în 1494 (în cinstea Sfîntului Vincenţiu), Nantes în 1490 şi în 1501 (în cinstea Sfîntului Sebastian), Mantes în 1601 (în cinstea Sfîntului Roch) etc.[24] În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, în regiunea Lausitz, în Silezia şi în Balcani, lumea se apăra de epidemii punînd nişte fete goale (uneori, nişte băieţi goi) să tragă o brazdă în jurul localităţii aflate în pericol; sau punîndu-i să dănţuiască şi să descrie un cerc magic în jurul ei[25].

„Centura" de protecţie şi ocolul procesional al oraşului se îngemănează în mod grăitor într-o legendă referitoare la oraşul Valenciennes. În 1008, localitatea a fost greu lovită de o epidemie cumplită. Un schimnic cucernic, care trăia într-un sat vecin, o imploră pe Sfînta Fecioară să ajute populaţia aflată în primejdie. Maria i se arătă schimnicului şi îi spuse: „În noaptea dinaintea sărbătorii naşterii mele

[7 spre 8 septembrie], poporul meu va afla că rugăciunile lui au ajuns pînă la mine. Robii mei să iasă atunci pe zidurile oraşului şi vor vedea minuni". În seara zilei de 7 septembrie, meterezele erau înţesate de lume. Pe la miezul nopţii, Fecioara se arătă înconjurată de o lumină mare. În mînă ţinea un imens cordon roşu. Unul dintre îngerii care o însoţeau luă capătul cordonului şi, zburînd, dădu ocol oraşului[26]. La porunca Mariei, locuitorii au organizat a doua zi o procesiune pe traseul descris de cordon, iar ciuma a încetat.

Comentînd acest rit, Henri Platelle scrie: „Semnificaţia simbolică a circuitului era atît de puternică, încît, în caz de urgenţă, adevărata procesiune era, ca să spunem aşa, înlocuită cu arderea unei lumînări egale în lungime cu perimetrul cetăţii; lumînarea era o enormă spirală (numită *soignie*) înfăşurată pe un fus, şi care ardea apoi zi şi noapte. Astfel, la Valenciennes, în 1209, în momentul războiului împotriva lui Jean d'Avesnes, doamnele din oraş au fabricat o *soignie* lungă de 10.000 de coţi (circa 6 kilometri) şi cîntărind peste 5.000 de livre"[27]. Tot astfel, la mijlocul lunii august 1357, Parisul, ameninţat de companiile anglo-navareze, „dărui bisericii Notre-Dame, ca să ardă neîntrerupt zi şi noapte, o lumînare lungă cît măsura împrejur a oraşului"[28]. Aceste fapte trebuie puse în legătură cu o miniatură italiană din secolul al XV-lea în care Fecioara înconjură Siena cu un cordon, şi pe care citim: *Haec est civitas mea*[29].

În secolul al XVII-lea, minunea de la Valenciennes era considerată adevăr istoric. În orice caz, procesiunea anuală a „marelui cordon" (8 septembrie) este atestată începînd din 1250. Acest „înconjur mare" făcea parte din grupa procesiunilor circulare care au existat în diferite locuri din Europa catolică, dar mai ales poate în Ţările de Jos, îndeosebi la Lille, Tournai, Nivelle etc. În general, procesiunile şi „ocolurile" sînt termeni care, odinioară, erau adeseori legaţi între ei. În secolul al XVI-lea, Nicolas Taillepied scrie, referindu-se la Pontoise: „...Cei de la [biserica] Saint-Pierre, în joia din octava [Sfîntului Sacrament], dau ocol oraşului într-o procesiune solemnă la care poartă Sfîntul Sacrament cu mare cinste şi solemnitate"[30]. În paralel, citim într-un registru din secolul al XV-lea referitor la parohia pariziană Saint-Jacques-la-Boucherie: „În ajunul sărbătorii Sfîntului Sacrament, trebuie trase solemn la vecernie toate clopotele, iar preoţii îşi pun cele mai bune odăjdii şi rînduiesc o procesiune împrejurul parohiei"[31]. Începînd din secolul al XIV-lea, procesiunile de sărbătoarea Trupului Domnului au constituit, în lumea catolică, cea mai bună ocazie de a atrage protecţia Mîntuitorului prin purtarea lui într-un „ocol mare" înăuntrul incintelor urbane, la acesta adăugîndu-se adeseori „ocoluri mici", parohiale.

Importantă este aici noţiunea de spaţiu închis. Va mai funcţiona protecţia dacă se va deschide o cale de comunicare între oraş şi exterior? În 1502, ciuma bîntuia la Le Puy:

„De aceea locuitorii, văzîndu-se copleşiţi de atîtea cumplite năpaste, adică : pe de o parte, că-i pierdeau pe cei dragi, apoi că rămăseseră fără cele trebuincioase traiului, măcar că vremea era prielnică roadelor, şi pe de altă parte că trăiau întruna cu frica morţii, care se întindea pe zi ce trecea şi făcea prăpăd, poporul deci văzînd acestea îi ceru seniorului Jean Ayraud, care, deocamdată, era singurul consul rămas în oraş, să stăruiască pe lîngă Domniile lor canonicii de la catedrală, cîţi mai rămăseseră, să binevoiască a rîndui o procesiune evlavioasă la care să se poarte preţiosul şi sfîntul chip al Maicii Domnului din Le Puy, şi făcutu-s-a aceasta în oraş *januis clausis* şi fără ştirea nimănui din afară"[32].

„Sfînta" şi „evlavioasa" procesiune avu loc pe 30 iulie, „iar mulţumită ei [...] ciuma încetă". Cititorul va fi remarcat rugămintea cetăţenilor din Le Puy : ei vor ca procesiunea să se desfăşoare „cu porţile închise", iar „sfîntul chip" venerat în oraş să nu ajungă la „nimeni din afară". Acest egoism sacru lasă să se înţeleagă că puterea ocrotitoare a statuii nu este nelimitată. Dacă se lasă porţile deschise, dacă celor din afară li se îngăduie să se apropie, există riscul ca efluviile binefăcătoare să se risipească. Nu va mai rămîne îndeajuns pentru locuitorii din Le Puy, cărora le aparţine celebra Fecioară Neagră. Această precauţie grăitoare lămureşte şi alte atitudini de acelaşi gen. Astfel, la Saint-Omer, în secolul al XVIII-lea şi pînă în ajunul Revoluţiei, „marele ocol" al procesiunii de sărbătoarea Trupului Domnului se desfăşura „cu porţile oraşului închise". Potrivit explicaţiei oficiale, era vorba de o precauţie luată după ce, în 1677, oraşul fusese cucerit[33]. Dar de ce s-ar fi menţinut această precauţie pe timp de pace ? Este evident că exista un alt motiv, mai adînc, nerostit, care ne permite să înţelegem exemplul celor din Le Puy. În oraş, sărbătoarea Trupului Domnului se desfăşura în circuit închis : era o problemă a oraşului. De pe urma cinstirii deosebite pe care i-o arătau Mîntuitorului, orăşenii aşteptau o protecţie aparte – iar aceasta din urmă nu era divizibilă la nesfîrşit.

Împrejmuirea realizată de procesiunile mai mult sau mai puţin circulare trebuie înţeleasă în mai multe sensuri. Ea învăluia şi reţinea ; expulza sau menţinea în afară ; apoi, îl lega pe Dumnezeu sau pe sfinţi, care deveneau astfel prizonierii cercului de rugăciuni trasat pe pămînt. Învăluirea protectoare apare foarte pregnant în anumite procesiuni de sărbătoarea Binecuvîntării lumînărilor. În Valonia, cu lumînarea sfinţită se trasa pe cîmp un cerc larg, pentru ca albinele să nu adune nectar din altă parte şi să nu se rătăcească. În Limousin şi în Périgord, procesiunea dădea ocol chiar stupilor. În Provence, după ce se întorceau de la ceremonia religioasă, oamenii, fără să stingă lumînările, mergeau în procesiune în jurul caselor, marcînd uşile şi ferestrele cu o cruce de ceară. Aceeaşi practică exista şi în Rusia[34]. Ca şi procesiunile solemne hotărîte în vreme de molimă, aceste liturghii familiale ridicau o barieră pe care puterile răului să nu o poată trece :

de aici, dubla lor funcţie de protecţie şi respingere. Aceasta din urmă – caz de forţă majoră – este foarte lizibilă pe o tapiserie aflată la Muzeul de Artă din Dijon. În 1513, oraşul era asediat de elveţieni. Tapiseria reînvie o procesiune organizată atunci de autorităţile civile şi bisericeşti din Dijon. Escortînd o statuie a Fecioarei, cortegiul străbate oraşul roată, prin interior, dar cît mai aproape de metereze, astfel încît, graţie intervenţiei divine, duşmanul să fie ţinut în afara împrejmuirii ocrotite.

Dar aspectul de „legare" al procesiunilor circulare nu trebuie nesocotit, iar simbolul roţii ne permite să-l percepem cel mai bine. În 1461, povesteşte Estienne Medicis, orăşean din Le Puy, Limoges şi satele din vecinătate au fost „groaznic muncite şi năpădite de boli molipsitoare, cum ar fi ciuma [...] şi alte nenorociri pe care le îndură omul în bolniţa lumii acesteia". Localnicii au înfiinţat o confrerie, Notre-Dame-du-Puy, şi au hotărît să aducă Fecioarei „un prinos bogat, ca să-i ajute şi să binevoiască a se ruga Domnului" pentru ei. Au decis aşadar să dăruiască Fecioarei din Le Puy un chintal de ceară; „ci, după multă sfătuială şi vorbire, hotărîră ca din ceara aceea să se facă o roată". Roata a fost confecţionată de un meşteşugar din Limoges, care însă se căsătorise şi se stabilise la Le Puy, şi a fost apoi „trasă" în procesiune pînă la biserica Notre-Dame, spre bucuria locuitorilor oraşului, „neobişnuiţi" să vadă circulînd „ditamai roata". Drept mulţumire, canonicii catedralei trimiseră la Limoges un prapur cu „chipul Fecioarei din Le Puy". Atunci „nenorocirile, bolile şi pacostele [din Limoges] încetară şi luară sfîrşit"[35].

O asemenea întîmplare nu este un caz izolat. La Riom, de Sfîntul Amabilis (11 iunie), patronul oraşului, prin faţa raclei sfîntului era purtată în procesiune o roată de ceară împodobită cu panglici şi aşezată pe o targă[36]. Tot astfel, la Douai, pînă în 1770, o roată mare a făcut parte din procesiunea la care era plimbat şi uriaşul Gayant[37]. Pentru a conjura epidemiile, populaţia din Ayguatébia (Roussillon) mergea în procesiune, din şapte în şapte ani, pînă la biserica Saint-Sébastien din Fontrabiouse, aducînd un imens colac de ceară destinat să ardă în timpul slujbelor în faţa statuii sfîntului pînă la pelerinajul următor. Tot în Roussillon, o datină asemănătoare îi conducea în fiecare an pe locuitorii din Montbolo la biserica Sainte-Marie din Arles-sur-le-Tech, unde aceştia puneau o *rodellea* dinaintea moaştelor sfinţilor Abdon şi Sennen[38]. Rit solar? Mai curînd rit de legare. Multă vreme, în comunităţile creştine din Liban s-a utilizat, în vremuri de calamitate, un remediu ce consta în înnodarea de cîrpe sau de basmale cu care era apoi încinsă biserica parohială[39]. Tot astfel, în Krajna, Austria şi Germania de Sud, sanctuarele închinate Sfîntului Leonard erau înconjurate cu obiecte metalice, spre a se obţine vindecarea animalelor bolnave. Sfîntul era constrîns să lege boala, la fel cum fusese legat şi sanctuarul său. Explicaţia este valabilă şi pentru diferitele brîie ale Maicii Domnului

păstrate odinioară la Soissons, Chartres, Montserrat etc., ca şi pentru brîul Sfintei Margareta, despre care se credea că leagă durerile şi accidentele ce pot apărea la femeile gravide[40]. Aceste legări ne ajută să înţelegem procesiunile învăluitoare de altădată.

Acestea existau şi la ţară, şi la oraş. Am arătat deja acest lucru atunci cînd am vorbit despre procesiunile duminicale care, dînd ocol bisericii sau cimitirului reprezentînd simbolic teritoriul parohial, trasau în jurul lor un cerc protector[41]. Aceeaşi funcţie o aveau sfinţirile pămîntului, hotărîte în caz de urgenţă sau periodic, potrivit unui ritm anual. Un iezuit din secolul al XVII-lea scria, în legătură cu oraşul Lille şi cu regiunea lui: „Procesiunile pe care le fac ţăranii din cele mai vechi timpuri au mai puţină strălucire, dar cer mai multă trudă [decît cele din oraş], şi totuşi ei le îndeplinesc cu voie bună şi din toată inima. În fiecare vară, în preajma Cincizecimii, sătenii obişnuiesc să dea ocol satului lor şi străbat, cu acest prilej, cîte patru sau cinci leghe, ca să nu lase nesfinţit nici un colţişor din sat. Cea mai mare parte a procesiunii o fac pe nemîncate, ca să capete de la Dumnezeu roadele pămîntului"[42].

De fapt, procesiunile de Rogaţiuni nu trasau întotdeauna un cerc în jurul spaţiului comunal, ci mai degrabă un caroiaj. După cum remarca un observator de la sfîrşitul secolului al XIX-lea referindu-se la zonele rurale din regiunile Beauce şi Perche: „Se fac procesiuni [de Rogaţiuni], într-o zi într-un loc, în altă zi în alt loc, aşa încît procesiunea să străbată mai tot teritoriul localităţii"[43]. Aceeaşi constatare – generalizabilă şi în alte părţi – în legătură cu Savoia de odinioară: „Traseul, arată R. Devos şi Ch. Joisten, era programat cu grijă, aşa încît să acopere întregul teritoriu cu o reţea simbolică de protecţie. În fiecare din cele trei zile, procesiunea se ducea la un capăt al teritoriului parohiei, într-o direcţie diferită, sau la un loc venerat. Pe drum, crucile şi troiţele erau împodobite cu flori, uneori cu tablouri, ca nişte mici altare"[44].

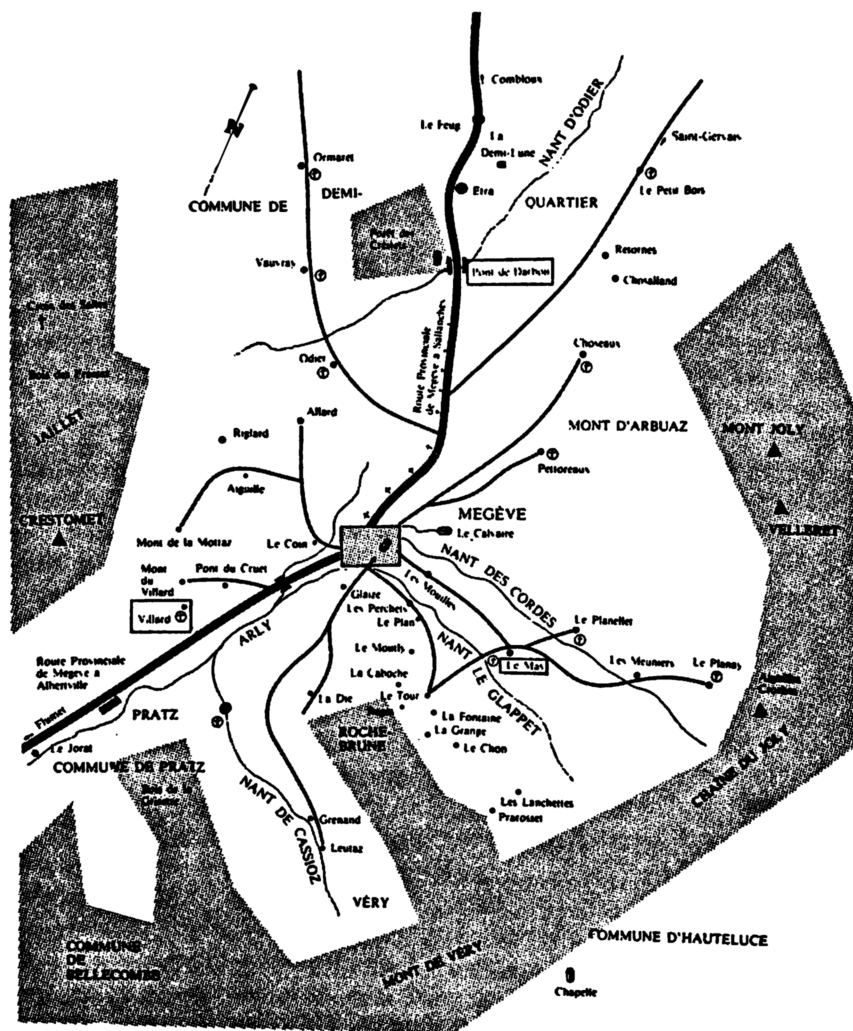
Trecînd pe o hartă procesiunile din cele trei zile de Rogaţiuni, aşa cum se desfăşurau ele la Megève în secolul al XIX-lea, ilustrăm schema de la p. 139. Lunea, procesiunea se îndrepta spre sud-vest, către culmea Villard, unde se înalţă o capelă ce datează din 1576, închinată Sfîntului Laurenţiu, Sfîntului Nicolae şi Sfintei Ecaterina. Marţea, ziua celui mai lung traseu, se mergea spre nord, pe drumul către Combloux, pînă la podul Darbon şi la o capelă a Fecioarei. Miercurea se mergea spre sud-est, în paralel cu Nant des Cordes, către cătunul Le Mas, a cărui capelă, datînd din 1614, poartă hramul sfinţilor Bartolomeu şi Clarus[45]. Astfel, în cursul unor asemenea liturghii anuale, cinstirii sfinţilor i se adăuga rostirea de litanii pe itinerarele înscrise într-un triunghi ce acoperea cea mai mare parte a spaţiului comunal. Chiar şi atunci cînd procesiunile de Rogaţiuni nu realizau un astfel de caroiaj, ele şi-ar fi

pierdut semnificaţia dacă nu ar fi avut drept efect o sfinţire învăluitoare. În Roussillon, locuitorii din Coustouges urcau El Roc, o mare faleză ce se înălţa la nord de satul lor; cei din Arles se duceau la biserica Sainte-Croix din Quercob, toponim care provine de la o stîncă (*quer*, în catalană) ce domină zona; cei din Villefranche-de-Conflent urcau la biserica Saint-Pierre-de-la-Roca, agăţată pe o coastă de munte foarte abruptă. De pe aceste înălţimi, clerului îi venea uşor să sfinţească totalitatea unei zone. După rostirea exorcismelor şi alungarea răului, participanţii aveau toate motivele să se veselească. Pelerinajul de Rogaţiuni era atunci urmat de o împărţire de pîinici, brînză şi vin[46].

Consideraţiile sugerate de itinerarele şi riturile de Rogaţiuni pot fi extinse la totalitatea traseelor ceremoniale de altădată, pe care actualele cercetări etno-istorice încearcă să le lămurească sau, mai bine zis, să le decripteze. Căci ele erau încărcate de vechi şi bogate semnificaţii, care erau probabil mai degrabă trăite decît conceptualizate de majoritatea participanţilor. Spaţiul, mai ales atunci cînd este străbătut de un cortegiu religios, „nu mai este un continuum nediferenţiat şi plat. Direcţiile şi dimensiunile trimit la anumite calităţi care rup continuitatea şi monotonia. Spaţiul nu este niciodată pur formal, geometric şi neutru"[47]. Cei care îl străbat sau îi dau ocol într-o procesiune îi conferă o încărcătură de sacralitate şi de afectivitate şi îi cer, în plus, să marcheze ritmurile anuale şi să exprime deopotrivă trecutul local şi necesara sociabilitate din prezent. Nu de mult, a apărut o cercetare asupra traseelor rituale din satele franceze care nu au renunţat decît prin 1950-1960 la procesiunile lor tradiţionale. La Minot, în Côte-d'Or, acestea începeau o dată cu primele munci ale cîmpului (25 martie) şi luau sfîrşit la jumătate lunii august, cînd, deşi strînsă, recolta era încă ameninţată de furtuni. La Minot, o aşezare împărţită între deal şi vale, primele procesiuni privilegiau punctele cele mai înalte ale zonei, iar ultimele, punctele joase. Pe ansamblu, traseele religioase scoteau în evidenţă topografia zonelor înalte şi joase, denivelarea ierarhiilor (de Rusalii şi de Joia Verde se „urca" la castel), împărţirea pe sexe şi pe grupe de vîrstă. Dar, ca o indispensabilă reechilibrare, axa vîlcelei, numitorul comun al tuturor procesiunilor, apărea ca un itinerar „egalitar", care exprima dorinţele şi speranţele populaţiei în ansamblul ei[48].

Un studiu asupra traseelor rituale ale procesiunilor (abandonate în 1963) de Rogaţiuni, de sărbătoarea Trupului Domnului şi de Sfîntul Roch la Bazoches, în regiunea Morvan, conduce la concluzii asemănătoare[49]. Şi de astă dată, spaţiul comunal se împarte între „ţara de jos" calcaroasă, unde se află localitatea, şi „ţara de sus, granitică, presărată cu cîteva cătune" şi, mai ales, „înghiţită" de păduri. La Bazoche a domnit vreme îndelungată o străveche neîncredere între zona de jos şi cea de sus, aceasta din urmă fiind considerată de oamenii de jos „sălbatică", „pustie" şi „nesănătoasă". Cu toate acestea, procesiunile,

Rogaţiunile la Megève în secolul al XIX-lea



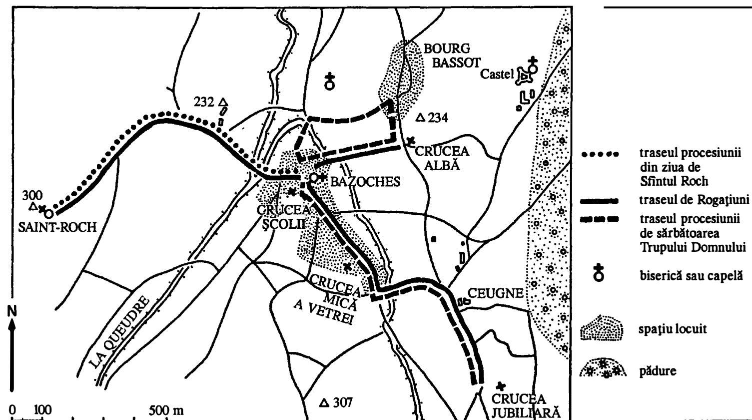
Sursă: Chr. Soquet, *Césarine. La Vie dans le Megève du XIX^e^ siècle*, Éditions France Couleur, Megève, 1983, p. 87.

deşi marcau preeminenţa grupului de jos, sudau, cel puţin vremelnic, elementele opuse ale populaţiei prin ceremonii colective generatoare de coeziune şi securitate. Cele de Rogaţiuni aveau drept scop protejarea, în prima zi, a strînsului fînului, a doua zi, a secerişului, iar a treia zi, a culesului viei. Sărbătoarea Trupului Domnului se întindea pe două zile: joia, preotul sfinţea nişte buchete despre care se credea că apără de furtuni; duminica avea loc comuniunea solemnă. În sfîrşit, pe 16 august, întregul sat se ducea la capela Saint-Roch, pe un deal supranumit „coasta viilor". Sfîntul era rugat să-i binecuvînteze pe oameni şi animalele cu care se dădea roată capelei, viilor şi ogoarelor. Aceste procesiuni permiteau aşadar asocierea într-un tot omogen a spaţiului sacralizat, a ritmurilor anuale, a riturilor de trecere şi a reîntîlnirii colective, dăruind populaţiei confort psihic.

Itinerarele procesionale şi sacralizarea spaţiului ne ajută să înţelegem „eşecul" serbării revoluţionare, atît de bine lămurit de Mona Ozouf[50]. Evident, la originea acestui eşec au stat o multitudine de cauze. Revoluţia din 1789-1799 nu a avut destul timp pentru a-şi consolida programul festiv, care, în plus, s-a transformat în plictis şi trăncăneală. Şi apoi, nu era uşor să transformi în comemorare veselă amintirea unor episoade sîngeroase (10 august, 21 ianuarie). Organizatorii serbărilor revoluţionare uitau însă mai ales că nu se pot şterge dintr-un condei momente, spaţii şi drumuri consacrate de durata lungă şi binecuvîntate de Biserică. Autorii de calendare raţionale au vrut să pună ordinea şi regularitatea în locul haosului celebrărilor tradiţionale. Ei nu au înţeles însă că acestea din urmă, înrădăcinate fiind într-un trecut îndepărtat, întreţineau memoria colectivă şi ajutau comunităţile, orăşeneşti sau săteşti, să capete conştiinţa identităţii lor. Ei nu au sesizat legăturile dintre traseele ceremoniale, locurile sacre şi înrădăcinarea în timp, legături de care grupurile de altădată aveau nevoie pentru echilibrul lor interior. Să reluăm cele arătate de Jean-Claude Perrot[51] şi Mona Ozouf, reamintind pe scurt exemplul oraşului Caen:

> „[La Caen], cortegiul revoluţionar, subliniază Mona Ozouf, alege dinadins un oraş în locul altuia; un cartier din partea de jos în locul unuia din partea de sus, mlaştina în locul cetăţii, pajiştile în locul străzilor în pantă ale aşezărilor abaţiale (figuranţii din cortegii nu vor şti ce înseamnă oboseala consacrantă a urcuşului, care juca un rol atît de mare în procesiunea de Rusalii şi de Sfîntul Nicolae); un oraş trîndav în locul unuia harnic, întorcînd spatele străzilor comerciale şi cheiului maritim; un oraş spaţios şi liniştit, cu grădini şi mănăstiri parcelate, în locul oraşului întortocheat, aglomerat şi zgomotos. Această alegere duce la dispariţia aproape totală a itinerarului de traversare a oraşului pe axa nord-sud, tradiţional totuşi în Vechiul Regim: itinerarul din a doua duminică din Post, cînd procesiunea urca de la Notre-Dame la Saint-Sauveur; cel din octava sărbătorii Trupului Domnului, cînd întregul oraş urca pantele dealului Vaugueux, pentru a-i însoţi pe pelerinii Mîntuirii"[52].

Trei itinerare procesionale la Bazoches (Morvan), în secolul XX



Sursă: Fr. Guesquin-Barbichon, „Organisation sociale de trois trajets rituels (les Rogations, la Fête-Dieu et la Saint-Roch), à Bazoches, Morvan", *Ethnologie française* VII (1), 1977, p. 35.

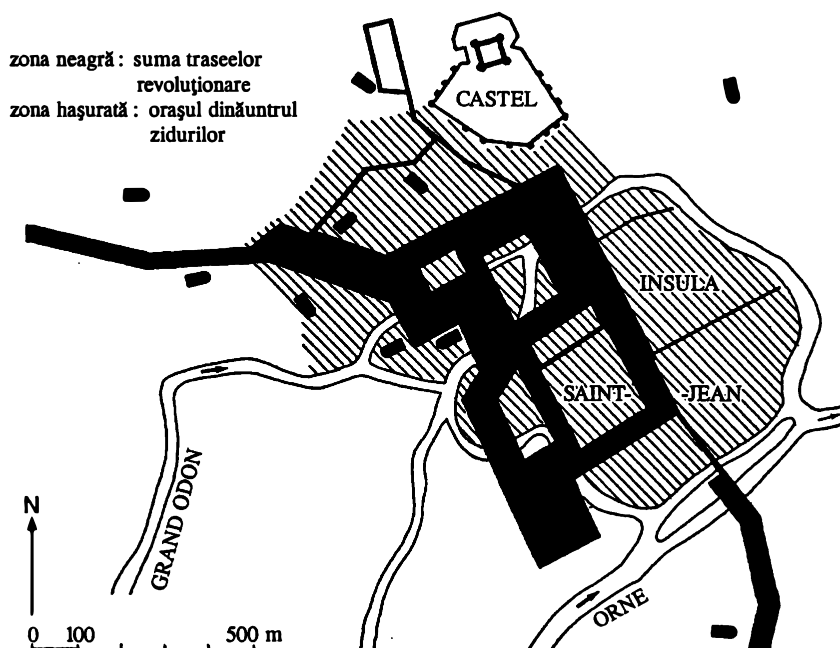
Aceleaşi opţiuni se verifică şi la Paris, dar pe o scară mai mare. David propune, pentru serbarea din 10 august 1793, o „istorie a Revoluţiei în cinci acte", povestită în cinci locuri succesive : la Bastilia, la răspîntia Poissonnière, în Piaţa Revoluţiei (Place de la Concorde), la Palatul Invalizilor şi pe Champ-de-Mars[53]. În capitală, cortegiile revoluţionare merg cu predilecţie pe artere şi lucrări de amenajare recente : aleea Vincennes, Cours-la-Reine, podurile noi, cum ar fi podul Concorde, bulevardele terminate de curînd. Ele evită străzile vechi, bisericile, Place des Victoires, centrul Parisului negustoresc, Palatul Primăriei, care-şi pierde privilegiul ceremonial. Piaţa Revoluţiei şi Champ-de-Mars devin punctele de convergenţă ale liturghiilor patriotice. Totuşi, Piaţa Revoluţiei este încă percepută, la vremea aceea, ca exterioară zonei locuite, iar Champ-de-Mars apare drept „cîmp", drept pustiu : ceea ce permite, este adevărat, orice transfigurare[54].

Astfel, în întreaga Franţă, organizatorii serbărilor revoluţionare au întors spatele traseelor urbane tradiţionale, au nesocotit virtutea terapeutică a ocolurilor, preferîndu-le traseele dus-întors, au ales spaţiile goale şi fără memorie, au ocultat sau au ignorat bisericile vechi, au eliminat simbolismul religios[55] : prea multe rupturi, prea multe traumatisme suferite de populaţie, care a manifestat inerţie sau respingere în faţa acestui despotism al raţiunii.

Sărbătoarea procesională

Procesiunea era adeseori o sărbătoare şi, ca atare, o modalitate de a uita de frică sau de a o învinge. Neîndoielnic, anumite cortegii ai căror participanţi se rugau pentru sfîrşitul unei molime, a unei secete sau a ploii se voiau penitenţiale. Ele constituiau totuşi un gest colectiv de speranţă, deci erau liniştitoare. În plus, graniţa dintre procesiunile de rugă şi liturghiile sărbătoreşti este adesea imprecisă. Să ne gîndim la solemnele „coborîri" ale raclei Sfintei Genoveva, de pe dealul ce-i poartă numele, pînă la Notre-Dame. Să ne gîndim, de asemenea, la ce înseamnă, pînă în ziua de azi, procesiunile spaniole din Săptămîna Mare. La Sevilla, fiecare confrerie de penitenţi, ai cărei membri sînt înveşmîntaţi în costume scumpe, însoţeşte de obicei două grupuri statuare (*pasos*) : primul reprezintă o scenă a Patimilor, celălalt, o *Mater dolorosa*. Pentru deplasarea estradelor pe care se înalţă aceste grupuri, este nevoie de cîte treizeci de cărători. Personajele din lemn, înconjurate de o mulţime de lumînări, sînt îmbrăcate în straie somptuoase, îndeosebi madonele, ale căror mantii costă o avere. La trecerea acestor *pasos*, diferiţi artişti sau necunoscuţi adresează *saetas* (strofe) lui Hristos sau Fecioarei. Cîntecele, muzica, luminile, costumele, mulţimea alcătuiesc o simfonie exuberantă, în care tristeţea nu-şi prea are locul. În faţa primăriei şi

Traseele cortegiilor revoluţionare la Caen, între 1789 şi 1799



Sursă : M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 168-169.

în alte puncte de pe parcurs sînt amenajate tribune la care se poate sta contra cost.

Un spectacol asemănător se desfăşoară şi la Saragosa. Aici, procesiunea din Vinerea Mare, aşa-numita procesiune a Sfîntului Mormînt (deoarece principalul *paso* înfăţişează punerea în mormînt), începe în jurul orei şapte seara, pentru ca lumina nenumăratelor lumînări să iasă mai bine în evidenţă. În 1963, an în care o etnologă a „fotografiat-o"[56], defilarea a durat mai bine de două ore, iar la ea au asistat circa o sută cincizeci de mii de persoane. Au defilat vreo douăzeci de confrerii, un număr egal de *pasos* şi de fanfare (cu tobe, trîmbiţe şi zbîrnîitori), penitente desculţe şi cu lanţuri la picioare, bărbaţi ducînd cruci şi, în plus, o serie de personaje care întruchipau cele douăsprezece triburi ale lui Israel, sibilele, poporul evreu, apostolii, o gardă pretoriană şi soldaţi romani. „În noapte, muzica de înmormîntare, răpăitul funebru al tobelor, membrii confreriilor, cu feţele acoperite de cagule, penitenţii cel mai adesea desculţi şi care purtau cruci grele sau îşi tîrau lanţurile (unele cîntăresc cîte zece kilograme), scenele iluminate

ale patimilor lui Hristos, toate transformă procesiunea în ceva impresionant, fantastic."[57] Compasiunea, penitenţa şi sărbătoarea se unesc aici într-un tot indisociabil.

Alphonse Dupront scrie, pe bună dreptate: „Nu este nici un paradox în a numi sărbătoare un pelerinaj expiator sau, mergînd mai departe în timp, nişte ceremonii penitenţiale colective. Penitenţa şi eliberarea merg mînă în mînă [...]. Penitenţa colectivă trăită poate fi sărbătoare prin simpla manifestare publică a acestei eliberări"[58].

Dincolo de aceste liturghii cu rezonanţe afective ambigue, întîlnim, în Europa barocă, nenumărate manifestări religioase în care procesiunea constituia una dintre componentele unui amplu program festiv. Bunăoară, în octombrie 1765, tot la Saragosa, cele unsprezece zile de rugăciuni şi de sărbătoare în cinstea Maicii Domnului de pe Pilar*. În fiecare zi, cu excepţia ultimei zilei, s-au ţinut slujbe la catedrală şi la Pilar; pe lîngă aceasta, oraşul a fost iluminat timp de nouă seri, în cinci seri au fost focuri de artificii, au avut lor trei coride, şapte defilări de bresle (două cu care alegorice), plus o defilare a autorităţilor şi două procesiuni, ambele cu uriaşi şi cu *cabezudos* (nişte capete mari, din carton). Cea mai importantă dintre ele, din 12 octombrie, a ţinut patru ore. S-au perindat clerul, autorităţile civile, toboşari şi trîmbiţaşi, statui de sfinţi şi nebunii de la spital, care cîntau din fluier şi dănţuiau. După procesiune a avut loc un *Rosario general*, adică un „rozariu cu felinare", treizeci de prapuri ai Fecioarei fiind înconjuraţi fiecare cu felinare din cristal şi cu opt pînă la şaisprezece torţe[59]. La Perpignan, la 16 mai 1630, cu prilejul canonizării Sfîntului Andrei Corsini, carmeliţii au organizat în oraş o procesiune la care s-au perindat fanfare, un uriaş şi o uriaşă, un urs, diavoli şi un car triumfal[60]. Lista unor astfel de exemple s-ar putea prelungi la nesfîrşit[61]. Este, prin urmare, sigur faptul că măştile, cavalcadele, personajele costumate, jocurile scenice[62], carele, torţele, acompaniamentul muzical, împodobirea străzilor, florile şi ramurile, dansurile, care nu erau rare[63], confereau multor procesiuni de altădată un adevărat caracter festiv. Acumularea tuturor acestor elemente – sau cel puţin a unora dintre ele – le oferea spectatorilor şi participanţilor o pauză în neodihna lor zilnică, un derivativ provizoriu pentru angoasele lor, chiar un prilej de destindere şi veselie. Fie-mi îngăduită o apropiere care nu are nimic răutăcios în ea: s-a constatat că la Rio de Janeiro, pe parcursul celor două luni cît durează carnavalul şi pregătirea lui, se înregistrează „o spectaculoasă scădere a bolilor psihice"[64].

O istorie a sentimentului de securitate în Occident nu poate să nu insiste asupra prezenţei, la anumite procesiuni, fie a unui sălbatic sau,

---

* *Pilar* (biserica „Maicii Domnului *del Pilar*") – biserică din Saragosa unde este venerat stîlpul (*pilar*) pe care Sfînta Fecioară i s-a arătat sfîntului apostol Iacob (n.t.).

mai adesea, a unor uriaşi sau diavoli, fie a unor balauri sau a altor animale mari. Cum se explică includerea în cortegiile religioase (şi civile) a acestor figuri neliniştitoare? „Sălbaticul", aşa cum şi l-a reprezentat Europa la sfîrşitul Evului Mediu şi în Renaştere, pare să fi cumulat şi contopit în el două personalităţi de origini diferite. Pe de o parte, sălbaticul era un fel de căpcăun care trăia prin codri şi prin pustietăţi. El întruchipa violenţa unei naturi nesupuse şi ostile. Sălbaticul putea face incursiuni în zonele locuite, răpind bărbaţi şi femei sau mîncîndu-le copiii. El era şi o reprezentare a iernii pe care primăvara o alunga în întunericul pădurilor. Pe de altă parte însă, era văzut ca fiind căpetenia „hoardei sălbatice" în existenţa căreia credeau oamenii din vechea Europă. Aceasta era o ceată de spectre care goneau nebuneşte, mai cu seamă în nopţile de iarnă. Şi pe unde treceau, nimiceau totul în cale[65].

Primul joc al „sălbaticului" în care acesta este numit ca atare datează din secolul al XIII-lea. Tot din acea epocă datează şi prima lui reprezentare în artă, în vreme ce dansurile în care apare el se răspîndesc, din cîte ştim, abia în a doua jumătate a secolului al XIV-lea[66]. Din acel moment, „sălbaticul", singur sau însoţit de alte fiinţe asemenea lui, va ocupa, timp de peste două sute de ani, un loc important în sărbătorile („Balul Aprinşilor"*, din 1392) şi iconografia din Europa. Nenumărate manuscrise cu miniaturi, gravuri, tapiserii, picturi şi sculpturi îi acordă o importanţă pe măsura locului pe care îl ocupa în imaginaţia colectivă. Bruegel şi Callot îl vor evoca şi ei. Dansuri şi lupte de „sălbatici" (uneori chiar de „sălbatice") făceau parte din programul multor intrări princiare: a regelui Angliei, Henric al VI-lea, la Paris, în 1431, a lui Carol al VII-lea, tot la Paris, în 1437, a Ioanei de Castilia (Juana „la Loca") la Bruxelles, în 1496, a viitorului împărat Carol al V-lea la Bruges, în 1515[67]. În Italia, „sălbaticul" a fost foarte prezent în secolul al XV-lea. Îl aflăm la Viterbo în 1462, cu prilejul unor sărbători iniţiate de Pius al II-lea, la Pesaro în 1475, cu ocazia căsătoriei dintre Costanza Sforza şi Camillo de Aragón, la Bologna în 1487, la o nuntă princiară, la Milano în 1491, la nişte festivităţi organizate de Leonardo da Vinci[68]. În secolul al XVI-lea, „sălbaticul" era unul dintre personajele obişnuite ale cortegiilor carnavaleşti, îndeosebi în Germania[69].

În 1451, la Lisabona, la nunta infantei Leonor cu împăratul Frederic al III-lea, defilarea numără şi nişte călăreţi deghizaţi în „sălbatici". Este prima oară cînd sînt menţionaţi în Portugalia. Asociaţi exotismului african, ei vor apărea apoi frecvent în sărbătorile lusitane din

---

* La balul cu pricina, rămas în amintire ca „balul aprinşilor" (*bal des ardents*), regele Franţei, Carol al VI-lea, şi alţi cinci seniori se îmbrăcaseră în nişte costume colante, îmbibate cu răşină şi acoperite cu cîlţi, care imitau blana „sălbaticilor". Dintr-o neatenţie, costumele au luat foc, patru dintre dansatori au ars de vii, iar regele a scăpat cu viaţă ca prin minune. Tragica întîmplare a fost relatată de cronicarul Froissart (n.t).

Renaştere[70]. Nici Spania nu-i ignorase. În 1545, serbările date la Toledo în onoarea cardinalului Siliceo s-au încheiat cu o *danza de salvaies*[71]. La rîndul ei, sărbătoarea Trupului Domnului de la Aix-en-Provence cuprindea prezenţa „sălbaticului" în defilările şi petrecerile pe care le prilejuia. O listă de cheltuieli din 1491 semnalează cumpărarea unui stînjen şi jumătate de pînză pentru confecţionarea „de straie cu care să se îmbrace sălbaticul"[72]. Mai tîrziu, acesta pare să fi trecut la Aix prin diferite avataruri, devenind rînd pe rînd „rege al tătarilor", „căpetenie a sălbaticilor" şi, mai ales, „duce de Urbino". Potrivit *Plîngerii către Gassendi* a lui Mathurin Neuré (1645), „ducele de Urbino", personaj comic, apărea în faţa mulţimii din Aix cocoţat pe o estradă, aproape gol, cu un şorţ petrecut peste coapse, de unde conducea dansul obscen al unor fete „care-şi unduiau şoldurile şi burta într-un chip cît se poate de grăitor"[73].

Această transformare burlescă ne permite totuşi să înţelegem semnificaţia „sălbaticului" şi a tovarăşilor lui în cortegiile civile sau religioase. Capturat, domesticit, el era imaginea vie a unei victorii asupra unor forţe pînă nu demult necontrolate. Fizic, sălbaticul era îngrozitor, dar oamenii îl îmblînziseră, aşa că, în ultimă instanţă, puteau rîde de el. În sens pozitiv, „sălbaticul" simboliza nişte puteri de temut şi nişte taine ale naturii deturnate în folosul civilizaţiei, aşa încît li se puteau cere, lui şi tovarăşilor lui, să asigure paza şi ordinea la anumite defilări – de pildă, la sărbătoarea Trupului Domnului de la Barcelona[74]. În sens negativ, el reprezenta universul demonic supus de religie: de aici, includerea frecventă în procesiuni, de exemplu la Aix, a unor diavoli pe cît de înspăimîntători, pe atît de caraghioşi, care erau un fel de „sălbatici" scăpaţi din iad, dar de acum prizonieri ai Bisericii şi ai credincioşilor ei.

Astfel, cînd vedea defilînd aceste personaje – în principiu, neliniştitoare –, care purtau adesea măşti menite să sperie, mulţimea încerca de fapt, cel puţin ca pe o a doua impresie, un sentiment de uşurare şi de siguranţă. Căci aceste fiinţe înspăimîntătoare nu apăreau aici decît pentru că fuseseră smulse din universul lor ameninţător, iar acum erau păzite, ţinute sub control, în imposibilitatea de a mai face rău. Devenind derizorii, se putea face haz pe seama lor. Semnificativă este, în acest sens, poziţia abatelui Marchetti care, în 1683, lua apărarea obiceiului de a include diavoli în procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului de la Marsilia. Interlocutorul său imaginar – un purist al religiei – se miră de ceea ce vede:

> „O ceată de băieţi de paisprezece-cincisprezece ani, care alergau gălăgioşi şi în neorînduială dinaintea procesiunii, închipuind demoni. Aveau pe cap nişte coarne urîte şi erau încinşi cu nişte lanţuri pe care le tîrau după ei; erau mînjiţi cu funingine şi goi, purtînd doar un fel de izmană care abia dacă le acoperea ceea ce ar fi fost ruşinos şi scandalos să arate lumii la vîrsta lor; în mîini ţineau nişte cruci de fier, iar unii,

ca să arate mai pociţi şi mai asemenea felului în care ne sînt zugrăviţi demonii, îşi puseseră nişte cozi care le atîrnau pînă la pămînt; arătau aidoma duhurilor rele pe care ni le înfăţişează pictorii"[75].

Marchetti, care se numeşte în dialog Philopatris, admite că ar fi, poate, mai bine ca diavolii să meargă „în bună rînduială, strînşi în obezi", dar „fără cozi şi fără coarne, cu mîinile legate la spate şi înlănţuiţi doi cîte doi", decît să „le fie îngăduit a alerga ca nişte apucaţi pe uliţe, contrar cinstei şi măsurii pe care le cere o procesiune atît de măreaţă şi de sfîntă"[76]. Această dezordine nu este însă tolerată decît „pentru că închipuie furia şi mînia acestor duhuri trufaşe în faţa Învingătorului lor"[77]. Iar Marchetti insistă asupra aspectului „triumfal" şi „victorios" al sărbătorii Trupului Domnului:

„[această] Procesiune, scrie el, [...] [este] un soi de triumf prin care recunoştinţa noastră încearcă să cinstească nemărginita dragoste pe care Mîntuitorul ne-a arătat-o prin instituirea Sfîntului Sacrament; iar credinţa ne [învaţă] că nimicirea împărăţiei demonilor este una dintre izbînzile lui de căpetenie: străbunii noştri, spre a nu îngădui ca strălucirii acestei procesiuni solemne să-i lipsească vreun semn de cinste, cinste ce li se cuvine dintotdeauna adevăratelor triumfuri, au rînduit ca duhurile necurate, pe care nemuritorul nostru Cuceritor le biruie, răpindu-le puterile prin puterea dumnezeieştii Euharistii, să fie arătate poporului cu prilejul acestei ceremonii, cu chipurile lor pocite, strînse în obezi ca nişte robi, spre a li se vedea mai limpede surparea şi înfrîngerea"[78].

Marchetti ne oferă aici o cheie ce ne permite să înţelegem, psihologic, locul acordat în procesiunile de altădată unor personaje care întruchipau puteri ostile. În 1559, în Le Puy s-au organizat nişte serbări solemne, deopotrivă religioase şi civile, cu ocazia păcii dintre Henric al II-lea şi Filip al II-lea. Serbările au cuprins „procesiuni şi focuri de bucurie". De fapt, un prim cortegiu a ieşit din biserica Sainte-Catherine, mergînd pînă la locul unui „rug", unde „ridicaseră printr-un meşteşug nemaivăzut un stîlp mare şi înalt, împodobit cu zugrăveli, în vîrful căruia se afla statuia sau chipul unei femei numite Vrajba [...]. Şi mai făcuseră meşterii tunari care făuriseră aceasta nişte Gorgone hidoase, prin care urma să se pună foc pentru ca totul să fie mistuit într-o clipă"[79].

Printre personajele reprezentînd forţe primejdioase, un loc aparte îl ocupă uriaşii, rude apropiate ale „sălbaticilor". Uriaşii simbolizau nişte forţe neomeneşti sau supraomeneşti neutralizate de Biserică şi de societate şi devenite, astfel, inofensive, chiar benefice. Şi în zilele noastre, *la compara de gigantes y cabezudos* (ceata de uriaşi şi de căpăţîni) străbate străzile Saragosei cu ocazia sărbătorilor Pilar-ului[80]. Uriaşii sînt arşi la sfîrşitul ceremoniei. Un călător protestant de la sfîrşitul secolului al XVII-lea scria, apropo de „curiozităţile" spaniole: „Se face [în această ţară] o altă procesiune în ziua sărbătorii Trupului

Domnului, mai caraghioasă chiar [decît aceea a penitenţilor din Săptămîna Mare]: în fruntea procesiunii merg o ceată de oboaie, castaniete, tamburine şi o mulţime de oameni în nişte maşinării din carton ce închipuie nişte uriaşi şi alţi monştri care dănţuiesc şi ţopăie în sunetul muzicii şi care stîrnesc mai degrabă rîsul gloatei decît pioşenia"[81]. Un secol mai tîrziu, un alt călător se mira să găsească, în procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului de la Bilbao, „patru uriaşi îmbrăcaţi spanioleşte, cu haine fistichii, pînă şi cu tabachere şi cu peruci de in, care-i atingeau pe privitorii din balcoane şi de la ferestre"[82].

Obiceiul de a introduce uriaşi (adesea din răchită) în procesiuni s-a răspîndit în secolul al XV-lea începînd din Ţările de Jos[83]. În veacul următor, moda a ajuns în Renania, în Franţa (Paris, Reims, Provins, Troyes, Orléans, Dijon, Lyon, Poitiers), în Anglia (Londra, Chester, Salisbury), în Spania (Saragosa, Pamplona, Barcelona, Valencia, Murcia, Sevilla), în Italia (Roma, Messina) şi chiar în Austria (Viena). Unul dintre cei mai populari uriaşi procesionali era Gayant din Douai. Acesta figura într-o procesiune organizată în fiecare an, la 16 iunie, în cinstea Sfîntului Morand care, în 1479, zădărnicise un atac prin surprindere al francezilor. În 1539, afluenţa prilejuită de scoaterea lui Gayant a fost atît de mare, încît uriaşul a trebuit să fie înconjurat de o gardă specială, vreme de trei zile.

E destul de uşor de bănuit cum lua naştere ideea de a reprezenta un uriaş într-o procesiune orăşenească: de la o legendă ce istorisea victoria asupra unui personaj de temut. La Anvers se credea că un uriaş, pe nume Antigon, îi terorizase odinioară pe oamenii din partea locului şi că tăia mîinile călătorilor care nu-i plăteau o răscumpărare. Un general roman îl învinsese şi, la rîndul lui, îi tăiase mîinile. La Londra, uriaşul se numea Gogmagog şi fusese, potrivit legendei, omorît de Corineus, tovarăş al lui Brutus în cucerirea Albionului. La Messina se păstra amintirea tiranului Griffon, un musulman, care fusese ucis de contele Roger. Griffon era plimbat la procesiune, cu familia lui şi cu o cămilă. Nu este de mirare că, în teritoriile creştine, uriaşul procesional îl întruchipa adeseori pe Goliat. În Ţările de Jos aflate sub domnia ducilor de Burgundia, din cincisprezece uriaşi cunoscuţi în secolul al XV-lea, doisprezece îl închipuiau pe Goliat şi erau abia o treime din cîţi aveau să apară în secolul al XVI-lea. David, învingătorul lui Goliat, apărea şi el în procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului de la Barcelona[84], cea mai celebră dintre procesiunile spaniole în cinstea Euharistiei.

Dar, printr-o primă răsturnare a temei, uriaşul putea fi un protector a cărui putere strivea forţele ostile: de aici, reprezentarea mărită a Sfîntului Cristofor sau a Sfîntului Mihail. Acesta din urmă, biruitor al balaurului, se număra printre „*entremets* şi personajele figurate" din procesiunea barceloneză de *Corpus Domini*, înconjurat de o ceată de îngeri care se luptau cu demonii[85]. Sfîntul Cristofor din procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului de la Aix a rămas celebru:

„Este o figură colosală, povesteşte în 1777 Gaspard Grégoire, făcută din bucăţi de lemn şi cercuri foarte uşoare, înfăşurate într-un strai de pînză albă. Braţele şi le ţine întinse în lături. Braţul drept poartă un chip al lui Iisus, prins pe dedesubt, iar în vîrf este un obrăzar [o mască] cu o barbă de toată cinstea şi cu o aureolă mare. Figura, înaltă de nouă-zece picioare, este purtată de un om care se vîră înăuntru şi care, pe cît poate, îl face pe Sfîntul Cristofor să salute"[86].

La începutul secolului al XVIII-lea, un pios comentator arată că, dacă s-a ales o figură atît de „colosală" – şi el foloseşte acest adjectiv –, e „pentru că şi creştinul trebuie să se ridice deasupra condiţiei oamenilor de rînd, mergînd cu paşi de uriaş pe calea virtuţilor celor mai sublime"[87]. Este însă îndoielnic că publicul a înţeles neapărat lucrurile astfel. Sfîntul Cristofor îl purtase pe pruncul Iisus în mijlocul rîului; tot el era invocat împotriva morţii subite şi fără spovedanie, atît de temută odinioară. Uriaşul cel bun, capabil să alunge pentru o vreme moartea, reprezenta pentru opinia comună un protector cu umeri largi.

În sfîrşit – iată a doua răsturnare a semnificaţiei –, un uriaş, iniţial primejdios, se putea transforma într-un viteaz. Goliat se prefăcea nu în David – din pricina staturii –, ci în Sfîntul Cristofor. Această făptură supraomenească, echipată cu arme lucitoare, devenea erou local şi, apoi, protector. Gayant a fost identificat mai întîi cu Carol al V-lea şi, mai tîrziu, cînd oraşul Douai a intrat în componenţa Franţei, cu Ludovic al XIV-lea, prilej cu care platoşa i-a fost împodobită cu un soare[88].

Victorii şi vindecări[89]

De la uriaşii îmblînziţi de colectivitatea adunată în cortegiu, trecem, în mod firesc, la dragonii şi la fiarele figurate adeseori în cortegiile ceremoniale. În privinţa lor, se impun două constatări referitoare la prezenţa lor frecventă în procesiunile de Rogaţiuni (sau în cele din ziua de Sfîntul Marcu) şi la legendele despre originea lor. Deşi monştrii şi dragonii mai apăruseră, răzleţ, în defilări cu diferite ocazii în Ţările de Jos sau în Provence, între aceste fiinţe fantastice şi Rogaţiuni apare totuşi o relaţie privilegiată – mai ales la Poitiers, Rouen, Provins, Metz, Lyon, Orléans, Aix-en-Provence (începînd din 1514) etc. Această legătură nu trebuie să mire. Rogaţiunile, rit de ocrotire a pămîntului şi oamenilor, ţineau departe de ogoare şi de ţinuturile locuite puterile răului. Nu se spunea oare despre Sfîntul Mamert, care înfiinţase Rogaţiunile în veacul al V-lea, că luptase, mulţumită lor, împotriva fiarelor care intrau pînă şi în Vienne, cetatea lui episcopală din Dauphiné? Era deci logic ca Rogaţiunile sau liturghiile asemănătoare din ziua de Sfîntul Marcu să încorporeze reprezentări, deopotrivă înspăimîntătoare

şi amuzante, ale unor fiinţe fantastice care ameninţaseră odinioară colectivitatea şi fuseseră îmblînzite în mod miraculos.

La începutul secolului al XVIII-lea, liturgistul Vatar aminteşte că, în veacul al VI-lea, pe vremea papei Pelagius al II-lea, o ciumă groaznică se abătuse asupra Romei. „Molima s-a înrăutăţit din pricina unei sumedenii de gîngănii pe care revărsarea Tibrului le aruncase pe mal, dimpreună cu un balaur hîd, care au stricat de tot aerul cu o împuţiciune nesuferită. De aici se trage străvechiul obicei al multor parohii de a purta chipurile lor la procesiunile rînduite pentru sărbătoarea aceasta, ca, văzînd înfăţişarea acestor fiare, să-şi aducă poporul aminte de biruinţa sfinţilor, de care Dumnezeu a binevoit a se sluji din cînd în cînd spre a scăpa lumea de ele."[90] În al său *Rationale divinorum officiorum*, Durand de Mende atestă obiceiul, răspîndit pe vremea lui, de a pune să meargă înaintea crucii şi a prapurului, în timpul primelor două zile ale Rogaţiunilor, un dragon înzestrat cu o coadă lungă, „băţoasă şi umflată". În ultima zi însă, dragonul venea în urma cortegiului, cu coada „goală şi fleşcăită". Pentru Durand, dragonul îl simboliza pe demonul temut şi trufaş, învins în cele din urmă de Hristos[91]. Dar oare gloata înţelegea această explicaţie clericală?

Oamenii din popor dădeau crezare mai degrabă unor legende ce istoriseau biruinţa strălucită asupra vreunui monstru care pustia un ţinut. De pildă, la Poitiers, unde, în a treia zi a Rogaţiunilor, era plimbat un monstru înaripat, groaznic, cu solzi verzi, coadă lungă şi gheare însîngerate, despre care se spunea că se hrănea numai cu carne de om: de unde şi numele lui de „Grand-gueule" [„Gură uriaşă"]. Se spunea că trăia odinioară într-o peşteră, foarte aproape de oraş. Cînd îi era foame, intra în cetate şi răpea oameni. În plus, avea o anume preferinţă pentru călugăriţele de la abaţia Sainte-Croix, ctitorită de Sfînta Radegunda. Din fericire, un criminal condamnat la moarte, înarmat şi împlătoşat ca Sfîntul Mihail, a izbutit să-l biruie – şi, fireşte, a fost apoi graţiat[92]. La Metz, se credea că originea reprezentării monstrului numit Graouilli ar fi aceasta: Sfîntul Clement, venit din porunca Sfîntului Petru să propovăduiască creştinismul, găsise oraşul năpădit de o sumedenie de şerpi a căror răsuflare otrăvită umpluse de duhoare aerul. Clement le făgădui locuitorilor că-i va izbăvi de urgie dacă se vor lepăda de închinarea la zei mincinoşi. Aceştia primiră. Sfîntul se apropie de monştri, care se repeziră la el să-l mănînce. El însă îi opri făcînd semnul crucii, îl înşfăcă pe cel mai mare dintre ei, îl legă cu stola lui, îl duse pe malul rîului şi îi porunci să se ducă, el şi tovarăşii lui, într-un loc pustiu, interzicîndu-le totodată să mai facă vreun rău oamenilor şi animalelor. După procesiunea de Rogaţiuni la care fusese plimbat învinsul Graouilli, copiii din corul bisericii biciuiau monstrul de carton şi lemn în curtea abaţiei Saint--Arnold, care constituia ultima oprire de pe parcurs[93].

La procesiunea de Rogaţiuni de la Provins, clopotarul de la Saint--Quiriace şi cel de la Notre-Dame purtau, în faţa crucii procesionale, în vîrful unor prăjini, un balaur înaripat, din lemn, şi, respectiv, o şopîrlă [„*lézarde*"]. Cei doi monştri erau împodobiţi cu liliac şi cu alte flori proaspete. Erau astfel reprezentate două fiare care, odinioară, pustiiseră oraşul Provins şi ţinuturile învecinate. Mimînd un fel de luptă, clopotarii izbeau cei doi monştri unul de celălalt. Balaurul şi şopîrla, cu mandibulele lor mobile, prevăzute cu cuie, îşi smulgeau unul celuilalt florile, iar învingător era cel căruia îi rămîneau mai multe[94].

Legenda despre dragonul din Bordeaux era următoarea: oraşul avea odinioară, în prima lui incintă, un turn numit „al dragonului", de cînd un monstru uriaş pusese stăpînire pe el. De aici, fiara ameninţa că va nimici oraşul dacă nu i se trimitea în fiecare zi cîte o fată pe care o sacrifica. Una dintre victime, care îi inspirase dragoste, scrise cu propriul ei sînge un mesaj pe o bucată de ardezie pe care o aruncă apoi din turn. Potrivit mesajului, numai toiagul Sfîntului Marţial, patronul ţinutului Limousin, îi putea veni de hac dragonului. Locuitorii din Bordeaux reuşiră, printr-un şiretlic, să ia cu împrumut de la Limoges preţioasa relicvă. O puseră în faţa monstrului, iar acesta dispăru pentru totdeauna[95].

La Vendôme trăia odinioară sfîntul sihastru Bienheuré. Tot pe atunci, un balaur înfricoşător sălăşluia într-o peşteră. Era atît de lung, încît, cînd mergea să se adape la rîul aflat la depărtare de vreo opt-nouă stînjeni, coada lui nu ieşea din peşteră. Sfîntul se hotărî să-şi facă un culcuş chiar deasupra sălaşului fiarei. După ce posti şi se rugă, se repezi asupra monstrului care ieşea din bîrlog, îl izbi în cap şi îl ucise[96]. De altfel, regiunea Vendômois era odinioară plină de balauri. Unul dintre cei mai înspăimîntători îşi avea sălaşul la Roche-Turpin, lîngă Montoire. Vizitîndu-şi dieceza, Sfîntul Iulian, primul episcop de Le Mans, ieşi dinaintea fiarei, o prinse de gît cu stola lui şi strînse pînă o sugrumă. Nu departe de aici, dragonul din Villiers a fost omorît de un răufăcător condamnat la moarte.

Lista acestor exemple poate continua. Să-l reţinem doar pe acela al celebrei Tarasque, care era plimbată prin Tarascon nu cu ocazia Rogaţiunilor, ci de Sfînta Marta (29 iulie). Legenda, a cărei primă redactare cunoscută datează din secolul al XII-lea[97], povesteşte cele ce urmează:

„Era, pe malul Ronului, lîngă o stîncă mare, într-o pădure dintre Arles şi Avignon, spre apus, un balaur uriaş, jumătate animal, jumătate peşte, care-i ucidea pe mulţi dintre cei ce treceau fluviul, cu tot cu măgari şi cu cai, şi răsturna bărcile de pe Ron. În zadar veniseră nenumăraţi viteji, înarmaţi pînă-n dinţi: le era cu neputinţă să-l omoare, căci balaurul fugea din pădure şi se ascundea în apă. Era mai mare decît un bou şi mai lung decît un cal. Avea faţă şi cap ca de leu, dinţi ascuţiţi ca nişte pumnale, o coamă ca de cal, spinarea ascuţită ca un tăiş de

secure, solzi zbîrliţi şi tăioşi ca nişte sfredele, şase picioare cu gheare de urs, coadă de şarpe şi o îndoită platoşă de o parte şi de cealaltă, aidoma ţestoaselor. Şi doisprezece lei sau urşi nu-i puteau veni de hac [...].

Neavînd cum să-l omoare şi ajungînd pînă la ei vestea despre minunile şi exorcismele fericitei Marta, locuitorii se duseră să o roage să izgonească balaurul din ţinutul lor. Sfînta prietenă a lui Dumnezeu, gazda lui Hristos, încrezătoare în Oaspetele cel dumnezeiesc, merse şi află balaurul în pădure: înşfăcase un om şi îl mînca. Marta îl stropi cu apă sfinţită, pe care o adusese cu ea, şi îi arătă o cruce de lemn. Balaurul biruit se făcu ca un mieluşel, ea îl legă cu cingătoarea ei, iar poporul îl făcu numaidecît bucăţi, lovindu-l cu suliţe şi cu pietre".

Este evident că toate aceste legende au un fond structural comun: un monstru sau mai mulţi (întotdeauna cu coadă de şarpe) pustiesc o regiune; se face un apel disperat la un personaj ieşit din comun – un episcop ctitor al unei dieceze, un sihastru, o sfîntă sau un condamnat la moarte care se va reabilita printr-o faptă de vitejie. Aceşti eroi se înrudesc cu Sfîntul Mihail, cu Sfîntul Gheorghe sau cu Sfînta Margareta. Victoria este definitivă; făptura demonică este fie ucisă (după ce a fost „legată"), fie alungată foarte departe, încît dispare. Aşa se face că sărbătoarea legată de întîmplarea respectivă pune în mişcare întregul oraş şi readuce în amintire sfîrşitul fericit al unei drame colective. Animalul fantastic şi cu înfăţişare foarte carnavalescă este prezentat într-un mod pe cît de oribil, pe atît de grotesc. Cruzimea lui a devenit rizibilă şi chiar un copil îl poate „lega", cum se întîmplă la Tarascon:

„În ziua de Sfînta Marta, citim într-o descriere din secolul al XVIII-lea, fiara [*la Tarasque*] este dusă în fruntea procesiunii care începe după liturghie. Înaintează încet, purtată de nişte ţărani în faţa şi în spatele cărora merg nişte oameni în veşminte groteşti, înarmaţi fiecare cu cîte o halebardă veche, fie ca să arate mai falnic, fie ca să-i închipuie pe cei care au prins şi au omorît dihania după ce Sfînta Marta a îmblînzit-o prin rugăciunile ei. Acest lucru este înfăţişat de o fetiţă de unsprezece--doisprezece ani, de obicei frumuşică, îmbrăcată ca Sfînta Marta şi care ţine într-o mînă o panglică prinsă de gîtul fiarei, iar în cealaltă, un vas cu apă sfinţită, din care ia şi stropeşte din cînd în cînd fiara, mai cu seamă atunci cînd omul ascuns înăuntru o face să caşte gura [...] [spre] străinii care se înghesuie pe marginea drumului ca să vadă trecînd procesiunea şi dintre care mulţi se sperie rău. Asta stîrneşte rîsul celorlalţi. După *la Tarasque* veneau toţi săracii de la azil, apoi toate ordinele călugăreşti, fiecare cu cîte o cruce, anume: capucinii, augustinienii desculţi, observanţii, [...] trinitarii, [...] cordelierii sau conventualii, dominicanii şi, în sfîrşit, capitulul regal [...], apoi racla de aur purtată de patru barcagii în strai alb şi desculţi, sub un baldachin purtat de domniile lor consulii şi alţi patru barcagii, fiecare cu cîte o halebardă pe umăr şi o spadă veche, atîrnată de o cingătoare lată, albastră, şi foarte multă lume, îndeosebi femei"[98].

Nu este aşadar nicidecum vorba de un carnaval, în ciuda anumitor aparenţe, ci de o procesiune liturgică la care participă clerul şi autorităţile municipale. Nişte marinari („barcagii") desculţi poartă solemn racla Sfintei Marta. Oraşul îşi celebrează izbăvirea. Sărbătoarea, atestată în secolul al XV-lea, anuală în secolul al XVIII-lea, întreruptă de Revoluţie, apoi reluată în secolul al XIX-lea, a fost studiată de Louis Dumont şi de echipa lui pe baza celebrării din 1946. La acea dată însă, nu mai era vorba decît de un folclor sărăcit. De aceea, numai mergînd înapoi în timp putem surprinde o semnificaţie securizantă, uitată pe parcurs. Această semnificaţie era probabil nu atît aceea pe care clerul voia să o dea dragonilor procesionali – înfrîngerea Satanei –, cît aceea, mai veche şi mai profundă, de victorie naturală şi concretă asupra unor forţe care ameninţaseră un oraş la începuturile lui şi pe care le îmblînzise o persoană excepţională, adesea un episcop „saurocton", ctitor şi erou civilizator, mai mult laic decît religios. Acesta risipise spaimele unui popor terorizat şi devenise astfel primul conducător al unei noi comunităţi urbane. Şi Cadmos semănase, odinioară, pe teritoriul viitoarei Thebe, dinţii unui dragon ucis[99]...

Numele de *Darasca*, arată François Delpech, apare în Spania abia în 1530. „Şi alţi dragoni procesionali, legaţi sau nu de *Corpus* (adică de sărbătoarea Trupului Domnului), se manifestaseră mai înainte în partea mediteraneană a peninsulei: asociaţi Sfîntului Gheorghe, Sfîntului Mihail sau reprezentărilor paradisului terestru, ei apar începînd din secolul al XIV-lea la Sevilla, Valencia, Barcelona şi în Baleare. Ficşi sau itineranţi, statui sau manechine mobile, dragonii sînt întotdeauna simboluri ale Răului care învinge vremelnic, dar este, în cele din urmă, biruit."[100] În epoca clasică, ei încă mai stîrnesc „spaimă printre copii şi sperie femeile însărcinate"[101]. Dar celor mai mulţi dintre spectatori li se par caraghioşi. Oamenii rîd de nişte frici vechi, care nu mai sînt de actualitate. Mai mult decît atît, aceşti monştri din lemn, carton şi stofă – aidoma uriaşilor care, după ce fuseseră îmblînziţi, deveniseră prieteni şi protectori – se prefac, la rîndul lor, în puteri benefice. La Poitiers, ne spune un observator de la începutul secolului al XIX-lea,

> „sătenii veneau, cu mic, cu mare, de la cîte cincisprezece leghe la procesiunea de Rogaţiuni, ca s-o vadă pe «Gură uriaşă» (*Grand-Gueule*). Fiecare trebuia s-o vadă măcar o dată în viaţă [...]. Babele din popor, mai credincioase şi mai credule prin evlavia lor, văzînd această figură, cît era de hîdă şi înfiorătoare, împodobită de altfel cu fructe, ghirlande de flori, prăjiturele şi panglici de toate culorile, purtată o dată cu însemnele sfinţilor patroni, babele deci o luau şi pe ea drept chip al unei sfinte şi o botezau «buna sfîntă Vermina». Babele credeau că fiara era scoasă pentru ca oamenii să o roage să-i apere pe cei care mergeau după ea de toate animalele dăunătoare cu care semăna întru cîtva"[102].

Frumoasă ilustrare a unui comportament magic.

Acest comportament relevă, în filigran, polivalența dragonilor-șerpi. Legendele ce istorisesc lupta cu ei nu se termină întotdeauna cu uciderea lor. Uneori, balaurii sînt pur și simplu îmblînziți: precizarea o face Venantius Fortunatus, care povestește în secolul al VI-lea viața Sfîntului Marcel, primul episcop al Parisului[103]. Nu rareori se întîmpla ca, în timpul procesiunilor, oamenii să arunce în gura monstrului prăjituri și fructe care amintesc de ofrandele prin care anticii căutau să cîștige bunăvoința puterilor fecundității. Monstrul trebuia deci nu atît zdrobit, cît ademenit, îmbînzit ca și sălbaticul, iar după ce era capturat, trebuia să i se cîștige bunăvoința[104]. Referitor la aceasta, Jacques Le Goff arată că în secolele XII-XIII se răspîndește emblema urbană a dragonului, acesta devenind protectorul simbolic al orașului[105]. Trebuie deci insistat asupra ambiguității dragonului-șarpe, în care se îngemănau două semnificații divergente. Pentru Biserică, el era întruchiparea violenței învinse a Satanei. Pentru niște minți mai puțin marcate de cultura bisericească, dragonul era natura sălbatică și amenințătoare îmblînzită de oameni. Probabil că, în epoca clasică, modul cel mai obișnuit de a percepe dragonul procesional îmbina cele două simbolistici.

Dragonii, numeroși în procesiunile de altădată, erau plimbați cu ocazia fie a Rogațiunilor, fie a altor sărbători: de Florii, la Fleury-sur-Loire, de Înălțare la Rouen, de sărbătoarea Trupului Domnului la Amiens[106] și la Amsterdam.

La Amsterdam, înainte de Reformă, procesiunea de sărbătoarea Trupului Domnului pornea după ce preotul sfințea pîinea și vinul. Participau la ea toate componentele comunității orășenești, fiecare ghildă cu steagul ei. Un tînăr călăreț, care îl întruchipa pe Sfîntul Gheorghe, avea o lance pe care o înfigea cu regularitate într-un dragon purtat înaintea lui. Cortegiul era animat de o mulțime de „îngerași și drăcușori". Aceștia din urmă, „costumați într-un chip îngrozitor", purtau măști „schimonosite" și veșminte cu „desene înfiorătoare". Cortegiul cuprindea și penitenți. Baldachinul de deasupra Sfîntului Sacrament era înconjurat de muzicanții din oraș, care cîntau „foarte frumos din fluiere și surle, și la alte instrumente"[107]. Această descriere din secolul al XVI-lea plasează animalul fantastic în interiorul ceremonialului festiv al procesiunii.

Dragonii purtau tot felul de nume: „Grand-gueule" (sau „Grand-goule") la Lyon și la Poitiers, „Papoire" la Amiens și la Noyon, „Chair-sallée" la Troyes, „Drague" la Rochefort-en-Terre, „Bailla" la Reims, „Grand Dragon" la Paris[108] etc. În capitală, dragonul îmblînzit odinioară de Sfîntul Marcel a apărut, se pare, în procesiunea Rogațiunilor care se desfășura în jurul catedralei Notre-Dame spre sfîrșitul secolului al XIII-lea. Tot din acea epocă datează și prima din cele două reprezentări sculpturale ale episcopului, care pot fi văzute în exteriorul catedralei – cea de la poarta Sainte-Anne. A doua, la poarta canonicilor,

datează de pe la 1270[109]. Ambele reprezentări utilizează aceeaşi iconografie: sfîntul îşi înfige cîrja în gura monstrului. Dragonul procesional de la Rogaţiunile din Paris a dăinuit cel puţin pînă pe la 1730[110]. Se pare că era păstrat în biserica Saint-Marceau. Un membru al Academiei Celtice evoca în faţa colegilor săi dragonul „de care Sfîntul Marcel a izbăvit oraşul Paris, dragon a cărui imagine era purtată la procesiune [de Rogaţiuni] şi al cărui simulacru l-am văzut atîrnat în biserica parohială din foburgul Saint-Marcel, numit astăzi Saint-Marceau"[111]. O spaimă colectivă situată într-un trecut îndepărtat, un salvator, o amintire: iată ce evocau, dincolo de biruinţa asupra Satanei, liturghiile care includeau uriaşi şi dragoni.

Oare nu acesta era, în ciuda explicaţiilor oficiale, sensul adevărat al prezentării de tauri, boi şi alte animale la procesiunile de odinioară[112]? La cea de sărbătoarea Trupului Domnului de la Barcelona, în secolul al XV-lea, figurau, printre alte *entremets*, o pajură, un bou, un dragon şi un catîr[113]. În Portugalia, abia regele Ioan al V-lea a interzis, la mijlocul secolului al XVII-lea, includerea în procesiuni a „uriaşilor", „şerpilor" şi „balaurilor"[114]. Presupusul interlocutor al abatelui Marchetti îşi arată nedumerirea faţă de prezenţa unui bou în procesiunea de la Aix, în ajunul Rusaliilor, şi la celebrarea sărbătorii Trupului Domnului de la Marsilia[115]. Nu cumva, întreabă el, este vorba de o rămăşiţă a păgînismului? Şi apoi, nu este primejdios?

Philopatris, adică Marchetti, îi răspunde mai întîi că, „pentru a înfăţişa patimile Sfîntului Marcu, sau mai degrabă pe Sfîntul Marcu însuşi", spaniolii şi portughezii obişnuiesc să ducă un taur „la procesiune, în ziua sărbătorii sfîntului". Or, „de îndată ce fraţii din Confreria Sfîntului Marcu l-au numit după acest sfînt, taurul cu pricina, printr-o minune aproape de necrezut, şi totuşi adevărată, se leapădă numaidecît de firea lui sălbatică şi de toată furia, făcîndu-se atît de blînd, de cuminte şi de paşnic, încît autorii spanioli care au încercat să lămurească o schimbare atît de neînchipuită şi de minunată au arătat cu deosebire că nu s-a auzit niciodată ca taurul să fi făcut vreun rău cuiva; iar copiii, femeile, bărbaţii, toţi îl pot atinge fără primejdie"[116]. La rîndul lui, boul de la sărbătoarea Trupului Domnului de la Marsilia slujeşte, precizează Marchetti, „la a-l înfăţişa pe Iisus Hristos în euharistie, ca pîine şi ca jertfă, pentru viaţa şi mîntuirea lumii"[117]. Boul întruchipează „bunătăţile cerului şi pîinea vieţii pe care o mîncăm la altar"[118]. El reprezintă „jertfa adevărată şi preasfîntă a unei jertfiri veşnice"[119]. Nu redescoperim în aceste noi exemple figurarea unor fiinţe masive şi neliniştitoare, devenite blînde şi paşnice, şi chiar transformate în „jertfe" expiatoare? Ceea ce însemna primejdie a devenit ocrotire.

Potrivit unui călător din secolul al XVII-lea, Rogaţiunile de la Poitiers, procesiunea Sfîntului Sacrament de la Angers şi înscăunarea primarului din La Rochelle erau pe atunci „cele trei minuni ale pro-

vinciilor noastre apusene"[120]. La toate aceste trei sărbători, ca la toate sărbătorile de acelaşi gen, muzica juca un rol însemnat. La Angers, pe lîngă faptul că, la începutul procesiunii Sfîntului Sacrament, se bătea „tare, de cinci ori, [clopotul] Guillaume", fiecare corporaţie de meseriaşi era precedată de propria ei fanfară. În plus, marşul judecătorilor care alcătuiau prezidialul şi al autorităţilor municipale era deschis de toboşari şi trîmbiţaşi; cînd cortegiul trecea prin dreptul vreunei biserici, se trăgeau clopotele; iar liturghia era ritmată de psalmi şi de cîntări[121]. Lista exemplelor de acest fel se poate prelungi la infinit. La Pontoise, în secolul al XVI-lea, la procesiunea organizată de parohia Saint-Pierre în joia de după Joia Verde, „vezi [...] menestrelii din oraş, şi pe cei din ceata mare, şi pe cei din ceata mică, cum cîntă minunat din oboaie, cornete, viole, alăute şi alte instrumente melodioase, după cum le place lor. Şi mai vezi o ceată de zece-unsprezece copilaşi îmbrăcaţi în straie albe, cu pene, în chip de îngeri încununaţi, purtînd în mîini ţitere, cobze, mandore şi viori"[122]. Vorbind despre penitenţii albi din Lyon, strasburghezul Brackenhoffer consemnează, în 1643-1644: „Nu fac nici o ceremonie fără muzică, afară doar cînd moare vreun membru al confreriei lor". Tot el constată, în acelaşi oraş: „Meşteşugarii îşi au procesiunile lor; dinaintea lor merg muzicanţi"[123].

Muzica este acompaniamentul obligatoriu al oricărei manifestări festive. Dar din punctul de vedere care ne interesează aici – căutarea sentimentului de securitate –, muzica trebuie înglobată într-un ansamblu mai vast: acela al „conduitelor zgomotoase"[124], cărora trebuie să le dezvăluim arierplanurile. Întrucît anumite procesiuni comemorau sau manifestau o victorie asupra fricii, era normal ca ele să fie zgomotoase. Este îndeosebi cazul procesiunilor cu „bravade" din regiunea Entrevaux, la limita dintre departamentele Alpes-de-Haute-Provence şi Alpes-Maritimes[125]. Se numea „bravadă" un grup de bărbaţi, înarmaţi cel mai adesea cu muschete, care, participînd la manifestări religioase sau civile şi trăgînd salve oarbe, dădeau mai multă strălucire acestor manifestări. Prin extensie, „bravadele" au ajuns să însemne şi salvele de muschetă trase într-un moment important al sărbătorii. În secolul al XVIII-lea şi pînă în secolul al XIX-lea, din Entrevaux şi din satele din jur porneau, în fiecare an, cîte zece procesiuni cu „bravade". Trăsătura comună era aceea că îi purtau pe locuitorii unei aşezări pînă la o capelă din creierul munţilor. Se vorbea atunci de „pustie". „Bravadarii" însoţeau procesiunea în răpăit de tobe şi trăgeau salve de armă la răspîntii şi în alte locuri socotite semnificative.

Există o solidaritate între vacarm şi victoria asupra forţelor ostile. Nu este deci o întîmplare dacă anumite „bravade" mimau lupta dusă de populaţia unei localităţi împotriva unei tabere adverse. În localitatea La Cadière (Var), cel puţin din secolul al XVI-lea era simulată debarcarea unor necredincioşi, iar în apă se dădea o luptă fictivă. La

Riez (Alpes-de-Haute-Provence), marea procesiune patronală de Rusalii se despărţea, la un moment dat, în două tabere între care se încingea o mică bătălie. La Volx, nu departe de Manosque, în timpul procesiunii din ziua de Sfînta Victoria (23 mai), nişte personaje acoperite cu muşchi de copac şi întruchipînd, evident, nişte „sălbatici" se repezeau deodată asupra cortegiului şi furau bustul sfintei. Intervenea atunci „bravada", care recupera, prin luptă, statuia. Sălbaticii învinşi se tăvăleau pe jos văicărindu-se, apoi se duceau să dea foc unor colibe din crengi, care închipuiau adăposturile lor. Acest simulacru de bătălie a dispărut în prima jumătate a secolului al XIX-lea, dar „sălbaticii" au supravieţuit o vreme, trecînd în fruntea procesiunii, apoi arzîndu-şi colibele în vreme ce cortegiul intra în biserică. Anumite procesiuni cu „bravade" readuc deci în prim-plan victoria asupra „sălbaticului", şi toate acordau un loc aparte zgomotului.

Să mergem şi mai departe: în Provence şi prin alte părţi, salvele asurzitoare de muschetă, bubuiturile de tun, trasul clopotelor, fanfarele care însoţeau confreriile, răpăitul de tobe încercau să marcheze orice solemnitate printr-un „record de zgomot"[126]. *Charivari*-urile şi carnavalurile[127] urmăreau acelaşi efect. Aceste sărbători ale vacarmului – uneori putea fi vorba chiar de „revărsări războinice" – aveau deci şi o funcţie secretă: „Să întreacă stihiile şi să afirme, fie şi numai la scara parohiei, o dominaţie încă nesigură asupra lumii"[128]. Oamenii căutau să-şi domine fricile cu ajutorul zgomotului şi luminii. Căci cele două elemente sînt legate între ele. Şi erau asociate pentru „a birui întunericul [şi] a egala bubuitul tunetului"[129]. Semnificativă este, în această privinţă, sărbătoarea amintită mai sus[130], prin care oraşul Le Puy şi-a manifestat bucuria la vestea păcii din 1559:

> „[În timp ce se rînduia procesiunea,] pretutindeni se auzea sunetul clopotelor [...] [din cortegiu făceau parte] vătafii breslelor, meşteri şi alţii, care purtau aprinse toate torţele şi lumînările pe care le au şi le ţin pentru slujbele prin care-i cinstesc pe Dumnezeu şi pe sfinţii lor patroni în cucernicele lor confrerii şi biserici [...], salutaţi cu bubuituri grozave şi lovituri trase de artilerie şi de tunurile cele mari din oraş [...].
>
> În ajun, după o primă procesiune, arseseră o statuie a Vrajbei. În ziua următoare, ziua celei de-a doua procesiuni despre care am vorbit, am avut parte, pe seară, de o privelişte şi mai uimitoare:
>
> [Făcuseră] o piramidă înaltă foarte, lucrată cu mult meşteşug şi închipuind jaspul şi porfirul, cu un postament aşijderea, cu nişte guri mari, pregătite să ia foc de la praful de puşcă mărunt care se afla înăuntru, iar în vîrful piramidei [...] [un] zeu Marte, îmbrăcat în zale şi cu o spadă în mînă [...]; iar acest zeu Marte, fioros, furios şi viclean, urma să fie stîrpit, nimicit şi trăsnit cu tot cu dracii cei din iad, ca să i se ia lui puterea şi să-i piară amintirea. Şi mai făcuseră meşterii cu pricina efigia aceea pe postament, iar totul era împănat cu rachete, săgeţi de arbaletă şi toate cele trebuincioase, care aşteptau doar să li se pună foc.

Zeului Marte i se jertfiră două pisici, apoi «se puse foc, iar săgeţile şi rachetele zburară prin văzduh». Flăcările cuprinseră statuia zeului. Atunci «n-ai mai fi putut auzi nici tunetele lui Dumnezeu din pricina bubuiturilor de tun, iar într-o clipită toate se prefăcură în fum de pucioasă, de nu mai rămaseră decît fărîme şi scrum»"[131].

Am putea da multe exemple de acest fel, care ar demonstra la fel de pedagogic legătura ce exista (în Europa de altădată, ca şi în ţările iberice de astăzi) între zgomot şi liturghia religioasă. La Saint-Maur-des-Fossés, povesteşte Lebeuf în secolul al XVIII-lea, ajunul zilei de Sfîntul Ioan era, în Evul Mediu, ziua de „adunare" pentru locuitorii din ţinuturile ce depindeau de abaţie. „Toţi sătenii se înarmau şi, după auzirea şi chemarea tuturor juzilor şi a tuturor locuitorilor, cortegiul pornea, în răpăit de tobe, cu steagul fluturînd, să facă procesiune în biserica mănăstirii [...]. Mai tîrziu, după inventarea armelor de foc, acestea au început să fie folosite la procesiunea adunării – şi se trăgea cu ele chiar în biserică. Lucrul atrase şi mai multă gloată, deci şi mai multă necuviinţă, astfel încît călugării găsiră cu cale ca, spre a evita sau domoli zarva prilejuită de această prezentare de omagii şi de îndatoriri senioriale, să scoată şi să arate moaştele. Dar aceasta n-a făcut decît să sporească dezordinea..."[132]

Se ştie că, începînd cu Reforma catolică, autorităţile civile şi bisericeşti au întreprins o serie de măsuri pentru a ţine mai bine sub control manifestările religioase, îndeosebi pentru a elimina de la procesiuni acompaniamentul de explozii intempestive şi chiar prezenţa unor instrumente muzicale socotite ca fiind prea zgomotoase sau prea profane – sau şi una, şi alta[133]. În epoca clasică, ordonanţele poliţiei din Paris repetau, an de an, cu prilejul marilor procesiuni, mai cu seamă de sărbătoarea Trupului Domnului, că „li se interzice cu străşnicie [...] tuturor persoanelor, indiferent de calitatea şi de condiţia lor, să tragă cu pocnitori sau rachete, bubuitori, măciulii de spadă, ori petarde, pistoale, muschete sau alte arme de foc, pe străzi, în curţi sau grădini şi de la ferestrele caselor [...] în timpul trecerii procesiunilor, înainte de trecerea lor sau după ce vor fi trecut; contravenienţii vor fi pasibili de plata unei amenzi de 400 de livre [...]"[134].

Să nu ne închipuim că astfel de interdicţii au fost întotdeauna şi pretutindeni respectate, şi că salvele de muschetă, tobele sau instrumentele muzicale considerate profane, de pildă viorile, au dispărut de la procesiuni. Că lucrurile nu au stat deloc aşa o dovedesc nu numai cazul iberic şi „bravadele" provensale, ci şi faptul că, prin unele părţi, clerul însuşi a trebuit să se împace cu nevoile festive ale populaţiei. Chiar la Paris, în biserica Sainte-Geneviève, cînd, în secolul al XVIII-lea, racla cu moaştele patroanei capitalei era coborîtă pînă la nivelul solului, înainte de a fi dusă solemn la Notre-Dame, sanctuarul răsuna „de sunetul trîmbiţelor, al talgerelor, orgii şi clopotelor care, adăugîndu-se

aclamaţiilor, alcătuiau o simfonie plăcută"[135]. Graniţa dintre muzică şi zgomot este aici neclară[136]. Numărul decibelilor trebuie să fi fost foarte mare. La Lille, în 1671, cu prilejul canonizării Sfîntului Francisc Borgia, iezuiţii au organizat nişte ceremonii şi procesiuni pline de fast, care s-au încheiat cu o apoteoză de lumină şi zgomot. „În seara zilei de 23 august, povesteşte postăvarul Pierre Chavatte, s-a aprins un foc de sărbătoare, iar la capătul focului era o floare de crin; înăuntrul acestei flori de crin era un foc de artificii, iar floarea a sărit în aer, şi s-a făcut foc în faţa casei [iezuiţi]lor [...], iar în grădină la ei erau o mulţime de butoiaşe cu praf de puşcă, şi bubuiau ca tunurile."[137]

În dieceza Vence, pe vremea episcopului Godeau (secolul al XVII-lea), preoţii se plîngeau că, pentru credincioşi, tobele şi dansurile făceau parte integrantă din sărbătorile organizate în cinstea Sfîntului Sacrament. Iar speranţe de îndreptare nu prea erau: „Întrucît toba a ajuns un soi de zeitate, degeaba ne mai întrebăm dacă acest instrument diavolesc ia parte la procesiunea Sfîntului Sacrament – o dată n-a lipsit! Toba are pe aici mai mulţi prieteni decît Domnul domnilor şi Regele regilor. Se pare că va mai trece multă vreme pînă va lua sfîrşit rătăcirea aceasta"[138]. La Tarbes şi la Lourdes, tot în secolul al XVII-lea, în fruntea procesiunilor de sărbătoarea Trupului Domnului, în faţa crucii, mergeau muzicanţi cu tamburine şi viori, iar oamenii din garda civică trăgeau focuri de armă în momentul trecerii Sfîntului Sacrament[139]. Aceleaşi scenarii se regăsesc în Ardeni, spre sfîrşitul Vechiului Regim. La Montcornet (protopopia Charleville), în timpul procesiunilor Sfîntului Sacrament se trăgeau focuri de armă (pe care preotul încerca să le interzică), în cel mai pur stil al bravadelor meridionale. La Attigny (tot în Ardeni), pe 24 iunie 1786, la o procesiune în cinstea Sfîntului Méen (Mewan), în urma crucii şi a prapurilor venea „toată tinerimea, înarmată, în frunte cu trei oameni cu flaşnete şi viori", instrumente pe care clerul local le socotea „păgîne"[140]. Să conchidem, lăsînd deoparte viorile: zgomotul a fost una dintre componentele procesiunilor de odinioară. La suprafaţă, zgomotul exprima o revărsare de bucurie; la un nivel mai profund, el amintea nişte vechi biruinţe asupra fricii.

În acest ultim sens, procesiunea era leac şi vindecare. Putem merge mai departe, subliniind în cele din urmă funcţia terapeutică a liturghiilor procesionale. Căci acestea nu numai că puteau aduce unui oraş sau unei regiuni izbăviri spectaculoase şi, pe cît se pare, imediate – încetarea unei molime, a unei secete sau a unei prea îndelungate perioade de vreme proastă –, ci erau uneori prilejul unor vindecări individuale, a căror repeziciune îi uluia pe martori. Nu este nevoie să ieşim din Paris pentru a descoperi numeroase exemple de minuni de acest fel, chiar într-o epocă tîrzie. Relatarea procesiunii raclei Sfintei Genoveva, care a avut loc în iulie 1725, cuprinde următoarea precizare:

> „Aici [adică în biserica Sainte-Geneviève, în momentul cînd procesiunea s-a înapoiat], o sumedenie de bolnavi oftau după întoarcerea

raclei. Duhul credinţei îi însufleţea şi, deodată, au apărut efecte minunate. Locotenentul civil nu le îngăduise bolnavilor să treacă pe sub raclă, să o atingă sau să o sărute decît pe temeiul unei dovezi scrise, de la preotul lor sau de la un medic, prin care constata că erau într-adevăr bolnavi; aşa că, numaidecît, comisarii care au fost martori la aceste minuni au întocmit de bunăvoie procesul-verbal al uneia dintre aceste vindecări extraordinare; din porunca primilor magistraţi, au verificat şi au constatat faptul; între timp, au mai cercetat multe altele de acelaşi fel, datorate aceleiaşi cauze, au ascultat mărturiile şi au fost nevoiţi să recunoască mîna Domnului. Aşa gîndea şi aşa vorbea o mulţime de lume"[141].

Documentul scoate bine în relief trei elemente care condiţionează aici vindecările: obiectul sacru, arătat public doar în mod excepţional; procesiunea solemnă hotărîtă cu această ocazie; în sfîrşit, prezenţa unei mulţimi de participanţi care vor fi, eventual, martori la minuni. Procesiunea induce atunci o terapie de grup care permite imposibilului să se producă. Cam la fel se petreceau lucrurile şi cu prilejul procesiunilor Sfîntului Sacrament, care produceau, şi ele, numeroase vindecări. Una dintre cele mai celebre, petrecută la Paris în secolul al XVIII-lea, a fost aceea de care a beneficiat Anne Charlier, soţia ebenistului François de La Fosse, suferindă de o hemoragie de mai bine de douăzeci de ani şi vindecată subit în cursul procesiunii de sărbătoarea Trupului Domnului din parohia ei (Sainte-Marguerite), la 21 mai 1725. Femeia, în vîrstă de patruzeci şi cinci de ani, nu mai putea, practic, să meargă; vederea îi slăbea, iar medicii se dăduseră bătuţi. În ziua procesiunii, ea a fost scoasă în faţa casei şi a cerut să nu stea nimeni în faţa ei. Cînd Sfîntul Sacrament a trecut prin dreptul ei, bolnava a rostit de mai multe ori cuvintele orbului din Evanghelie: „Doamne, dacă voieşti, poţi să mă vindeci". Mai întîi au crezut-o „apucată" sau lovită de „boala copiilor". Dar femeia izbuti să se ţină după baldachin, mai întîi de-a buşilea, apoi pe picioare. „Şi a simţit să sîngerarea i s-a oprit şi că era pe deplin vindecată."[142] Cardinalul de Noailles a autentificat vindecarea. Pînă la Revoluţie, an de an, în prima duminică după Joia Verde, preoţii de la biserica Sainte-Marguerite organizau, „spre pomenirea minunii", o procesiune comemorativă.

Un text anonim din 1779, care relatează „procesiunea solemnă, rînduită drept mulţumire pentru minunea săvîrşită cu doamna de La Fosse"[143], adaugă alte douăzeci şi patru de vindecări constatate la Paris şi în diecezele Rouen şi Auxerre între 1725 şi 1777, cu prilejul unor procesiuni, aproape toate în cinstea Sfîntului Sacrament:

„28 mai 1739. Vindecarea unei femei infirme de zece ani, la Spitalul General din Paris, în momentul în care bolnava a îngenuncheat dinaintea Sfîntului Sacrament purtat în procesiunea de sărbătoare [...].

15 iunie 1760. Rose Genereuse, văduva răposatului Mesnard, primeşte binecuvîntarea Sfîntului Sacrament la începutul procesiunii de la

Saint-Sulpice, apoi se ridică de jos, unde se aruncase din scaunul cu care o duceau, şi este în stare să-l urmeze pe Hristos [...].

În ziua sărbătorii Trupului Domnului, la 15 iunie 1775, este vindecată Marie-Jeanne Meunier, la procesiunea de la Madeleine-La-Ville-l'Évêque, parohia ei. Copila, în vîrstă de cinci ani şi jumătate, era chinuită de şaptesprezece luni de o luxaţie incompletă a vertebrelor lombare. Vindecarea ei a fost atît de deplină din clipa în care Sfîntul Sacrament a trecut pe deasupra ei, încît preotul i-a cerut să meargă după el, cu o lumînare în mînă, la procesiunea din joia următoare [...]".

Aceste relatări pun accentul în primul rînd pe Sfîntul Sacrament. El produce miracolul, pe linia unei lungi tradiţii apologetice menite să-i lase fără replică pe negatorii prezenţei reale a lui Dumnezeu. Lectura modernă pe care o dăm unor astfel de evenimente nu poate însă trece sub tăcere rolul jucat de procesiunea însăşi. Mulţimea priveşte, se roagă, aşteaptă. Ea susţine speranţa bolnavilor, le înzeceşte puterile, îi încurajează în eforturile lor de a-şi învinge boala, aidoma unei armate misterioase, care forţează porţile temniţei în care erau închişi suferinzii : iată deci un nou punct de vedere asupra virtuţilor benefice ale procesiunii care îmbina securizarea colectivă şi recuperarea individuală. Procesiunea era deopotrivă „terapie", „mulţumire", „gest de credinţă", „asigurare a zilei de mîine"[144].

Intensa circulaţie procesională de altădată şi-ar merita aşadar locul într-o istorie a sentimentului de securitate. Urmînd ritmul liniştitor al anotimpurilor, ea permitea colectivităţii în mers să retrăiască o geografie sacră, să-şi regăsească trecutul cel mai îndepărtat, să-şi aducă aminte de figurile unor eroi fondatori, să comemoreze vechi eliberări evocate, la nevoie, prin reprezentările ridicole ale duşmanilor înfrînţi. Mulţimea care se ruga şi îşi urma în bună rînduială clerul, confreriile, crucile şi prapurii, acompaniind hostia, moaştele sau statuile cu cîntări şi litanii, dar şi cu lumini, muzică sau salve de muschetă, îşi alunga propriile fantasme, izgonea molimele, vijeliile sau seceta, potolea mînia cerului, obţinea de la el roade, sănătate şi pace sufletească. Procesiunea îmbina cantitatea şi calitatea, numărul şi ierarhia, dînd unei cohorte spirituale disciplina care întăreşte şi conduce la biruinţa asupra puterilor răului.

Partea a doua

Nu sîntem singuri

Capitolul V

Ocrotirea acordată de sfinţi

Omniprezenţa sfinţilor

Binecuvîntările şi procesiunile ne-au adus, inevitabil, în preajma sfinţilor, a căror intervenţie pe lîngă Dumnezeu şi a căror protecţie erau permanent solicitate de credincioşii catolici.

În fruntea sanctoralului popular se găsea, fireşte, Maria. Credincioşii erau convinşi că Fecioara ascultă orice rugă sinceră, că Iisus nu-i poate refuza nimic şi că, spre deosebire de ceilalţi sfinţi, Maica Domnului nu este capabilă de nici o „răzbunare". Iată de ce foarte multe locuri de cult căutau să o acapareze, fiecare pentru nevoile lui. Cîntările catalane (aşa-numitele *goigs*) se întreceau în a o proslăvi pe *Mare de Deu* din Nuria, din Font-Romeu, din Montserrat, Solsona, Finestres, Arbuixec etc. Un *goig* închinat Sfintei Fecioare din Finestres spunea: „Capela-ţi e-nălţată/ În aspră sihăstrie./ Şi-acolo aşezat e/ Preabunu-ţi chip, Marie"[1].

Blîndă şi puternică, Maria a făcut obiectul invocaţiilor tuturor acelora care înfruntau primejdiile mării, elementul temut prin excelenţă[2]. Cînd, în secolul al XVII-lea, la Civitavecchia, vin să ia alaun de Tolfa nişte barcaze ce poartă numele de „Sainte-Marie Bonaventure", este aproape sigur că toate sosesc de la Marsilia, aşa încît nu pot fi deosebite între ele decît după numele patronilor. De-a lungul coastei occidentale a Italiei, trecînd prin Sardinia şi Sicilia, găsim sanctuare marine închinate Fecioarei la Savona (Nostra Signora della Misericordia), la Genova (Madonna del Monte), la Livorno (Nostra Signora di Montenero)[3], la Napoli (Nostra Signora dell'Arco), la Cagliari (Madonna di Bonaria), la Tindari, la Trapani (Nostra Signora della Misericordia)[4]: lista nu este exhaustivă. În aceste sanctuare, ex-voto (cele mai vechi datînd din veacul al XVI-lea) îi reamintesc vizitatorului de azi cît de multe rugi îi adresau Mariei marinarii aflaţi în primejdie[5]. Observaţia este valabilă şi pe alte meleaguri. „Este neîndoios, scrie Michel Mollat du Jourdin, că Fecioara Maria, cu feluritele ei apelaţiuni, ocupă de departe primul loc printre persoanele celeste invocate [de oamenii mării], înaintea anumitor sfinţi cunoscuţi ca protectori ai domeniului maritim."[6]

A face o cercetare asupra „securizării" în civilizaţia tradiţională înseamnă aşadar a întîlni sfinţi la tot pasul. Acestă prezenţă pronunţată explică interesul pe care li-l acordă astăzi istoriografia şi etnografia[7]. Sfinţii stau în centrul multor „şantiere" deschise de cercetători aparţinînd ambelor discipline, care descoperă concomitent imensitatea literaturii hagiografice, amploarea cultului închinat sfinţilor, numărul şi varietatea de ex-voto ce le erau dedicate drept mulţumire pentru binele făcut, precum şi violenţa atacurilor, mai întîi protestante, apoi pozitiviste, împotriva acestei forme de viaţă religioasă[8]. Cineva scria de curînd: „Mai mare erudiţie decît în studiile asupra dezvoltării şi organizării cultului creştin al sfinţilor nu a fost niciodată mobilizată"[9]. Deşi adeseori nu oferă decît ordine de mărime, cuantificările globale sînt necesare pentru a da măsura cererii colective adresate odinioară sfinţilor. Dacă parcurgem lista numelor proprii din *Operele complete* ale lui Eustache Deschamps*, descoperim nu mai puţin de optzeci de nume de sfinţi, de la Acharius pînă la Vincenţiu[10]. Un minuţios studiu asupra procesionalelor din Aosta, recent publicat, arată că lunga procesiune din lunea Rogaţiunilor, care mergea, în secolul al XVI-lea, de la catedrala din Aosta pînă în satul Saint-Christophe, aflat la vreo 6 km depărtare, cuprindea invocarea a 149 de sfinţi. Procesiunile corespunzătoare ale parohiilor Saint-Pierre, Allein, Quart şi Roisan invocau 142, 186, 207 şi, respectiv, 227 de sfinţi[11].

O numărătoare a sanctuarelor, ţinte ale pelerinajelor, din Sfîntul Imperiu dinaintea Reformei protestante ajunge la 1.036 de localizări. Autorul statisticii este însă conştient de faptul că această cifră traduce imperfect realitatea de odinioară. Căci, pe de o parte, insuficienţa informaţiilor l-a silit să excludă Olanda, Lorena, Alsacia, Boemia şi o parte din Austria, iar pe de altă parte, a lăsat în afara listei mai bine de 350 de pelerinaje pentru care, în interiorul spaţiului cercetat, documentaţia era prea săracă. Aşa că nu a marcat pe hartă decît 288 de locuri de pelerinaj în Bavaria, deşi în această regiune trebuiau să figureze, după estimările sale, circa 500[12]. Nu este deci inutil să dăm rezultatele unor cercetări referitoare la perioade mai recente şi la spaţii mai restrînse.

Pe la 1845 – dacă ne luăm după răspunsurile preoţilor la chestionarul monseniorului Rendu –, locuitorii din Savoia de Nord mergeau în pelerinaj în 69 de locuri, inegale ca importanţă. Numai 4 dintre acestea cinsteau Sfînta Cruce, 23 – pe Sfînta Fecioară, iar 42 – alţi sfinţi[13]. Cu siguranţă însă că informatorii ecleziastici nu i-au furnizat episcopului un recensămînt exhaustiv, mărginindu-se să înregistreze numai ceea ce era esenţial şi bătător la ochi şi trecînd sub tăcere anumite datini religioase care-i stînjeneau. Din unele anchete ce depă-

* Poet francez (cca 1344-1406) (n.t.).

şesc cadrul documentelor oficiale reies cifre mult superioare. Aflăm, de pildă, că în secolul al XIX-lea, în dieceza Meaux existau 170 de destinaţii pentru pelerinaje colective sau, mai rar, individuale. Dintre acestea, 3 erau închinate Sfîntului Mormînt sau Sfintei Cruci, 25 – Maicii Domnului, 142 – altor sfinţi. Sfîntul Lup era invocat în 20 dintre aceste sanctuare, iar Sfînta Genoveva în 9[14].

Sfinţii nu erau însă veneraţi numai în locuri de pelerinaj, ci li se adresau rugi şi în capele sau în preajma unor izvoare, copaci ori pietre. Tot în dieceza Meaux, Roger Lecotté a numărat 138 de culte particulare, 345 de capele, 162 de izvoare, 15 copaci şi 27 de pietre[15] consacrate aproape întotdeauna unor sfinţi. Dispunem de un recensămînt complet al cultelor şi pelerinajelor în activitate în dieceza Belley la începutul secolului al XIX-lea, cu un total de 345 de culte locale (dintre care 144 numai în arondismentul Trévoux) în cadrul cărora erau invocaţi 70 de sfinţi, ţinutul Dombes, o zonă bogată în heleşteie, apărînd ca un rezervor de devoţiuni străvechi[16]. O numărătoare a „devoţiunilor din Charente”, întocmită pe baza datelor culese de Marc Leproux în anii 1950, indică existenţa în acest departament a 220 de izvoare, fîntîni şi pîraie folosite pentru virtuţile lor curative: 30 se aflau sub patronajul Mariei, 190 – sub al altor sfinţi[17].

Revenind la dieceza Meaux, dacă facem lista sfinţilor tămăduitori şi ocrotitori veneraţi aici, ajungem la un total de 109 personaje (între care şi Maica Domnului) reale sau legendare, canonizate sau nu[18]. Acestea erau invocate pentru 70 de boli umane, 4 boli de animale şi 15 cereri speciale de ocrotire, cum ar fi aceea a căsniciilor, a soldaţilor, a recoltelor etc. Rezultă aşadar că în regiunea Brie exista un cult al sfinţilor mai bogat şi mai diversificat decît cel pe care preoţii din Savoia de Nord i-l înfăţişau episcopului de Annecy, de vreme ce menţionau doar 66 de sfinţi (cu tot cu Maria)[19]. În secolul al XVIII-lea, în dieceza Chartres (redesenată după înfiinţarea diecezei Blois în 1697), o culegere a sfinţilor patroni titulari ai parohiilor şi toponimelor rurale ce cuprindeau un nume de sfînt duce la o listă cu 1.069 de titulaturi, împărţite între 153 de vocabule (inclusiv Maria)[20]. Studiul cu lupa al hărţii lui Cassini (din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), întreprins de Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, permite reperarea, în cele 13 dieceze provensale din acea epocă, a 2.208 hramuri ale locurilor de cult, ce corespund la 242 de vocabule diferite – cifră care subliniază, după cum constată autoarea, „diversitatea panteonului provensal”[21].

Şi în Normandia cultele populare au făcut obiectul unor cercetări precise din care putem extrage cifre semnificative. Conform *Almanahului de Rouen* pe 1855, vechile bresle de meşteşugari din oraş se aşezaseră toate sub patronajul a 75 de sfinţi (inclusiv al Mariei)[22]. Dacă extindem cercetarea la întreaga dieceză şi dacă adăugăm la breslele meşteşugăreşti asociaţiile caritabile, ajungem la 155 de sfinţi. În sfîrşit, dacă

întocmim o listă a tuturor sfinţilor invocaţi în Normandia şi cărora li se poate face o monografie – chiar şi succintă –, ajungem la 317 nume[23]. De unde reiese, contrar poate anumitor idei preconcepute, că proliferarea sfinţilor nu este un monopol al catolicismului mediteranean. În cele 11 provincii din Mezzogiorno (fără Sicilia), 1.725 de localităţi stau sub protecţia unui total de 300 de figuri patronale[24]. Dacă trecem în Bretagne, inflaţia creşte cu încă un grad. La începutul secolului XX, eminentul erudit Joseph Loth încercase ca, pornind de la vieţile sfinţilor, de la cartulare, de la breviare, dar mai ales de la numele unor parohii şi ale unor locuri, să constituie o „hagio-onomastică" bretonă, adică să întocmească o listă a sfinţilor bretoni. Această listă cuprinde 414 nume, dar nu trebuie să uităm că în Bretagne au fost cinstiţi şi mulţi sfinţi care nu erau bretoni, de exemplu irlandezul Patriciu sau Sfînta Ana[25].

Să deschidem acum ediţia din 1777 a ritualului de la Paris, pe care l-am mai pomenit atunci cînd am vorbit despre binecuvîntări. Ultimele lui pagini cuprind un „vocabular al numelor franceze şi latineşti de sfinţi şi sfinte ce se pot da la botez sau la confirmaţiune"[26]. „Vocabularul" propune 2.220 de nume pentru băieţi şi 779 pentru fete. Lucrarea precizează că, dacă primul nume al copilului nu este nume de sfînt sau de sfîntă, trebuie să i se adauge un nume de sfînt sau de sfîntă. Pentru Biserica Catolică era de neconceput ca un creştin să fie trimis în călătoria vieţii fără să fi fost mai înainte pus sub ocrotirea unui locuitor al paradisului.

Desigur, unii sfinţi se bucurau de mai mult credit decît alţii. Astfel, pe la 1780, în 29 de parohii ale circumscripţiei Limoges, Jean şi Léonard figurau în fruntea prenumelor masculine, cu 24,2% şi, respectiv, 14,6% din total, iar Marie şi Jeanne în fruntea prenumelor feminine, cu 20,5% şi 14,2%[27]. Pe de altă parte, în cele 5 departamente normande există 505 parohii cu hramul Sfîntului Martin, pentru un total de 3.500 de localităţi[28]. În Mezzogiorno, 290 de localităţi din cele 1.725 studiate de Giuseppe Galasso sînt puse sub patronajul Mariei (17%), 139 sub acela al lui Nicolae din Bari, 95 sub al Sfîntului Roch, 79 sub al Sfîntului Mihail, 68 sub al Sfîntului Anton de Padova, 63 sub al Sfîntului Ioan Botezătorul: pentru aceşti ultimi 5 patroni, 444 de cazuri reprezentînd 25% din total[29].

Atare preferinţe marcate corectează, evident, impresia de extraordinară împrăştiere pe care ne-o lasă lista sfinţilor bretoni şi „vocabularul" din ritualul parizian. Dar aceste două elemente ale dosarului nu sînt decît aparent contradictorii, căci a prefera nu înseamnă a exclude. O dovedeşte devoţiunea marinarilor normanzi faţă de sfinţi. Mergînd de-a lungul coastei, de la Tréport la Mont-Saint-Michel, găsim foarte multe sanctuare închinate Fecioarei sub vocabule de altfel foarte grăitoare: „Notre-Dame-de-Bon-Secours" [„Sfînta Fecioară a ajutorinţei"],

„Notre-Dame-de-Bon-Port" [„Sfînta Fecioară a limanului celui bun"], „Notre-Dame-de-la-Garde" [„Sfînta Fecioară a păzirii"], „Notre-Dame-de-la-Délivrance" [„Sfînta Fecioară a izbăvirii"] etc. În plus, alţi 15 sfinţi erau sau sînt invocaţi de locuitorii de pe coastă împotriva primejdiilor mării[30]. Istoricii trebuie aşadar să ia în considerare, ca pe un element semnificativ al trăirii religioase de odinioară, această proliferare a unor personaje calificate drept „sfinte", la care lumea făcea apel în diferite împrejurări ale vieţii. Numărul lor, uimitor de mare, precum şi caracterul variat al atribuţiunilor lor sînt pentru noi semnul indubitabil că indivizii şi colectivităţile adresau multe rugi unor fiinţe înzestrate cu puteri extraordinare (de vreme ce se aflau în preajma lui Dumnezeu) şi capabile să le ofere oamenilor o protecţie eficientă.

Studiind regiunea Dombes din secolul al XIX-lea, Philippe Boutry constată că, de pildă, în parohia Saint-Trivier, oamenii li se închinau sfinţilor Dionisie, Rusticus şi Elefterie, în aceeaşi capelă a bisericii parohiale, pentru orătănii, Sfîntului Marcel pentru cai (pelerinaj la 16 ianuarie), Sfîntului Bonitus pentru viţei (pelerinaj la 15 ianuarie), Sfîntului Anton pentru porci (pelerinaj la 17 ianuarie), Sfîntului Triverius pentru păstori, „Catedrei Sfîntului Petru" pentru animalele grase (pelerinaj la 18 ianuarie) şi, în capela din Montagneux, Sfîntului Pavel (pelerinaj la 29 iunie) pentru copiii fricoşi: „adică şapte devoţiuni (dintre care cinci sub forma unor pelerinaje colective) pe acelaşi teritoriu parohial – cu participarea şi a altor sate"[31].

De aceea, calendarele religioase diecezane acordau sfinţilor un loc important pe lista sărbătorilor obligatorii, cel puţin înainte de reducerile masive operate mai întîi în secolul al XVI-lea şi apoi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea de către autoritatea episcopală. În dieceza Évreux, în perioada dintre 1583 şi 1715, şi după o primă reducere drastică în raport cu lista anterioară, *Calendarul bisericesc* a menţinut, în afară de duminici, 51 de zile nelucrătoare, dintre care 5 în cinstea Sfintei Fecioare şi 28 în cinstea altor sfinţi. În plus, pentru toate parohiile se păstrau sărbătorile de hram[32]. În dieceza Avranches, constituţiile sinodale din 1550 confirmau obligaţia strictă de a nu lucra cu ocazia a 51 de sărbători în afara duminicilor, dintre care 5 sărbători mariale şi 31 de sărbători de sfinţi, la care se adăugau sărbătorile de hram[33]. În dieceza Coutances, cifrele, fixate de un sinod din 1487, erau cam aceleaşi, respectiv 55 şi 31[34]. În aceste trei dieceze normande, proporţia zilelor nelucrătoare în cinstea sfinţilor, în afara sărbătorilor de hram ale parohiilor, se situa aşadar, în secolul al XVII-lea, între 64 şi 71% din totalul sărbătorilor obligatorii ce cădeau în alte zile decît duminica. Spuneam însă că, încă din secolul al XVI-lea, fuseseră operate reduceri importante în sanctoral, de vreme ce acela al diecezei Rouen, anterior anului 1522, menţiona nu mai puţin de 48 de sărbători de sfinţi obligatorii, dintre care 4 în cinstea Mariei[35].

Prin revenirea periodică a sărbătorii lor, sfinţii ritmau anul liturgic şi, într-un sens mai general, viaţa colectivă, cu manifestările ei economice. Ne gîndim la „bîlciurile cu nume de sfînt", care nu coincideau în mod obligatoriu cu data prăznuirii sfîntului respectiv, dar care se raportau întotdeauna la aceasta, avînd loc uneori cu cîteva zile înainte sau după. Pe baza unor calendare din secolul al XIX-lea, J. Fournée a reconstituit, pentru Normandia, tabloul „bîlciurilor cu nume de sfînt", ajungînd, fără să fie totuşi sigur de caracterul exhaustiv al rezultatului, la un total de 95 de bîlciuri anuale puse, în cele 5 departamente luate în discuţie, sub patronajul cîte unui sfînt[36] – dovadă în plus a omniprezenţei sfinţilor în timpul şi spaţiul în care se desfăşura existenţa strămoşilor noştri.

Exista, evident, o concordanţă între ritmul ciclului agrar şi acela al cultelor populare. Această relaţie a fost bine pusă în evidenţă, pentru o perioadă destul de recentă (1969-1973), în Perche-Gouët, zonă a regiunii Perche, situată în departamentul Eure-et-Loir. Alban Bensa, cercetătorul care a condus ancheta în această regiune, constată că, întrucît vitele rămîn în grajduri în anotimpul rece, iar riscurile unor epizootii sînt mai mari atunci decît în restul anului, pelerinajele la sfinţii protectori ai lumii animale sînt mai numeroase la sfîrşitul toamnei şi la începutul iernii. De aici, calendarul următor:

Date	Sfinţi invocaţi	Scopul pelerinajului
1 decembrie	Sfîntul Eligius	cai
7 decembrie	Sfîntul Ambrozie	albine
9 decembrie	Sfîntul Blaziu	vite
17 decembrie	Sfîntul Anton	porci
20 decembrie	Sfîntul Sebastian	vite
29 decembrie	Sfîntul Ebrulfus	cornute, orătănii[37]

În martie şi aprilie reîncep muncile cîmpului: arat, semănat, săpat. Puţine pelerinaje marchează această perioadă. În schimb, spre sfîrşitul primăverii, mai ales între 1 mai şi 1 iunie, au loc mari deplasări rituale, sub forma unor pelerinaje oficiale sau private – de astă dată însă, pentru sănătatea oamenilor:

Date	Sfinţi invocaţi	Scopul pelerinajului
1 mai	Sfîntul Marculfus	scrofule
5 mai	Sfîntul Avertinus	dureri de cap
6 mai	Sfîntul Ioan Evanghelistul	arsuri
10 mai	Sfîntul Leonard	mersul copiilor
22 mai	Cele trei Marii	boli de nervi
1 iunie	Sfîntul Iovianus	colici[38]

Prezenţa sfinţilor în ritmurile anuale ale vieţii cotidiene reiese şi din numeroasele zicale care exprimau meteorologia populară sau se refereau la calendarul agricol – de pildă:

la 1 ianuarie,

„La Sfîntul Wilhelm de-i frumos,
Grîul va fi foarte mănos"

la 25 martie,

„Dacă-i ger de Bunavestire,
Tot anul frig o să mai fie"

la 10 august,

„De Sfîntu-Avrinte, an de an,
Intri cu secera în lan".

J. Fournée a identificat în Normandia 74 de asemenea proverbe ce asociază sanctoralul cu starea vremii şi muncile cîmpului[39]. Astfel, „sărbătorile sfinţilor organizau anul – băteau măsura timpului, dădeau sfaturi înţelepte pentru muncă"[40]. În sfîrşit, etnobotanica ce se dezvoltă în prezent, propunîndu-şi să reconstituie istoria plantelor şi mai ales să le reaşeze în contextul lor ecologic şi social, precum şi în relaţiile lor cu oamenii, nu poate nici ea evita întîlnirea cu sfinţii. Căci a existat odinioară o importantă hagionimie vegetală, a cărei amintire s-a păstrat pînă în zilele noastre. În Normandia secolului al XIX-lea – tot conform cercetărilor lui J. Fournée –, în jur de treizeci de plante erau consacrate Sfintei Fecioare şi circa cincizeci, celorlalţi sfinţi[41]. Mariei îi erau hărăzite cele mai frumoase flori de cîmp, îndeosebi albe. Asocierea plantelor cu ceilalţi sfinţi se explică, la rîndul ei, mai ales prin două motive: fie pentru că planta respectivă înfloreşte sau rodeşte în perioada prăznuirii sfîntului, fie pentru că virtuţile ei terapeutice se aplică bolii desemnate cu numele sfîntului. O serie de cercetări paralele cu cele întreprinse de J. Fournée confirmă rezultatele acestuia. Cercetarea lui André-Louis Mercier asupra „obiceiului de a consacra anumite plante sfinţilor protectori şi tămăduitori" identifică, şi ea, 51 de nume de sfinţi cărora le erau asociate plante, un sfînt fiind adesea patronul mai multor plante[42]. Dacă ne întoarcem în timp şi deschidem nomenclatura botanistului Bauhin, publicată la Basel în 1584, descoperim 126 de plante ocrotite de 56 de sfinţi. Maria singură apare asociată cu 40 de plante[43].

Un neopăgînism?

Omniprezenţa sfinţilor în viaţa cotidiană de odinioară şi rolul jucat de aceştia în demersurile religioase au dus, de-a lungul vremii, la acuzaţia de neopăgînism[44], care se bazează de altfel pe mărturii străvechi. Maniheistul Faustus scria: „Idolii voştri, creştinilor, sînt martirii la care vă închinaţi"[45]. La care Sfîntul Augustin răspundea: „Să continui

unele obiceiuri bune, pe care le-au practicat şi idolatrii, să păstrezi anumite obiecte şi clădiri de care s-au folosit şi ei nu înseamnă să împrumuţi, ci dimpotrivă, să iei înapoi de la ei ceea ce nu era al lor şi să-l dai adevăratului stăpîn, lui Dumnezeu, închinîndu-i-l direct în cultul divin, sau indirect, în cinstea sfinţilor, dar întotdeauna întru mai marea lui slăvire"[46].

Sînt celebre învăţăturile date, un secol şi jumătate mai tîrziu, de papa Grigore cel Mare (604) călugărului Mellitus: „Să nu dărîmăm templele idolilor: numai idolii trebuie să-i sfărîmăm, apoi să facem apă sfinţită şi să stropim cu ea templele, să ridicăm acolo altare şi să punem moaşte. Dacă templele sînt bine clădite, se cuvine ca ele să treacă de la închinarea la demoni la slujirea Dumnezeului celui adevărat; căci, atîta vreme cît naţiunea [engleză] va vedea că vechile ei locuri de închinare dăinuie, va fi mai dornică să meargă la ele, din obişnuinţă, pentru a se închina Dumnezeului celui adevărat, după ce se va fi lepădat de rătăciri"[47]. La începutul secolului al XII-lea, benedictinul Guibert de Nogent se plîngea că vede răsărind de pretutindeni tot felul de sfinţi necunoscuţi: „Toată Biserica, scria el, cunoaşte un Martin, un Remigius şi alţi sfinţi mari. Dar de unde şi pînă unde atîţia sfinţi necunoscuţi pe care gloatele, parcă spre a se lua la întrecere cu aceşti străluciţi mărturisitori, îi plăsmuiesc zi de zi la oraşe şi prin sate? Văzînd că anumite locuri se bucură de patroni slăviţi, au vrut să aibă şi ei"[48].

Valdezii şi lollarzii s-au ridicat împotriva cultului sfinţilor, în legătură cu care Erasmus a adoptat, în secolul al XVI-lea, o poziţie critică, dar nuanţată: „Acest soi de devoţiuni [faţă de sfinţii protectori] care nu se îndreaptă spre Iisus Hristos nu sînt prea departe de superstiţia păgînilor, care dăruiau lui Hercule zeciuială din avutul lor sau îi jertfeau un cocoş lui Esculap spre a-şi recăpăta sănătatea, sau care omorau un taur în cinstea lui Neptun pentru a călători cu bine pe mare. Numele s-au schimbat, dar ţelul urmărit este acelaşi şi într-un caz, şi în celălalt"[49].

> „Cu toate acestea, scrie el altundeva, nu condamn nicăieri invocarea sfinţilor şi nu cred că ar trebui interzisă, dar din ea trebuie să lipsească superstiţia pe care o denunţ pe drept cuvînt. Căci superstiţie este să ceri totul de la sfinţi, ca şi cum Hristos n-ar mai exista, sau să-i crezi mai milostivi decît Dumnezeu, sau să te închini la cutare sau cutare sfînt pentru a căpăta un har anume, închipuindu-ţi că Sfînta Ecaterina poate dărui ceea ce Sfînta Varvara nu poate! Superstiţie este să te rogi la sfinţi nu ca la nişte mijlocitori, ci ca şi cum ei ar face binele pe care ni-l dăruieşte Dumnezeu."[50]

Atitudinea protestantă a fost şi mai categorică. Luther, Calvin, Henri (II) Estienne în *Apologia pentru Herodot*, Marnix de Sainte-Aldegonde în *Tabloul certurilor religioase* şi mulţi alţii din

vremea lor şi după ei au scos în evidenţă „marea asemănare în multe privinţe dintre zeii păgînilor şi sfinţii lor [ai catolicilor], dintre zeiţe şi sfintele lor"[51]. „Păgînii de odinioară n-au făcut întru cinstirea şi slăvirea zeilor lor mincinoşi nici un lucru pe care sfînta Maică Biserica să nu-l fi făcut, şi încă înzecit, pentru sfinţii şi sfintele ei din paradis."[52]

Aceste luări de poziţie au avut drept consecinţă în ţările protestante numeroase măsuri ce vizau interzicerea cultului sfinţilor. Nu vom da decît un exemplu semnificativ: suprimarea festivităţilor din ziua de Sfîntul Urban în regiunile alsaciene care au îmbrăţişat Reforma. Prăznuirea acestui protector al podgorenilor, la 25 mai, prilejuia manifestări cînd de bucurie, cînd de mînie. Dacă vremea era frumoasă, statuia sfîntului era purtată din casă în casă şi din pivniţă în pivniţă, iar cînd trecea de pe butoaie pe umerii celor care o cărau şi care curînd se îmbătau, se clătina. Alaiul dionisiac îşi încheia plimbarea la cîrciumă. Dacă ploua, statuia era aruncată în băltoace, în vreun şanţ sau în mocirlă. În 1551, contele de Hanau-Lichtenberg va interzice „procesiunea idolului" în guvernămîntul Westhoffen, trecut la protestantism[53].

Teza continuităţii dintre păgînism şi creştinism a făcut o lungă carieră. Cel mai adesea, ea a fost prezentată într-o lumină proastă, dar cîteodată – de exemplu, la Joseph de Maistre – şi cu unele consideraţii pozitive. Cu ocazia unei călătorii în Finistère, convenţionalul Cambry afirma: „Guvernarea teocratică a druizilor, nenumăratele genii cu care umpleau elementele, puterea înţelepţilor asupra naturii, visele feerice nu au fost distruse de apostolii catolicismului. Miracolele din străvechime au fost trecute asupra noilor sfinţi"[54]. De partea cealaltă, în *Despre papă*, Joseph de Maistre proclama sus şi tare: „Greşeala cu o sută de capete a luat-o la fugă din faţa Adevărului indivizibil: Dumnezeu împărăţeşte în Panteon [Panteonul lui Agrippa, de la Roma] înconjurat de toţi sfinţii". Maistre îşi sprijinea declaraţia pe o argumentaţie care lasă impresia că merge în contra sensului urmărit:

> „Capitala păgînismului era sortită să devină capitala creştinismului, iar templul [Panteonul] care, aici, concentra toate formele de idolatrie urma să adune laolaltă toate luminile credinţei. Toţi sfinţii în locul tuturor zeilor! Ce izvor nesecat de adînci meditaţii filosofice şi religioase! Desigur, numele lui Dumnezeu este exclusiv şi incomunicabil; cu toate acestea, există mai mulţi dumnezei în cer şi pe pămînt. Există inteligenţe, firi superioare, oameni divinizaţi. Zeii creştinismului sînt sfinţii. În jurul lui Dumnezeu se strîng toţi zeii, pentru a-l sluji fiecare în locul şi după rînduïala ce i-au fost hărăzite"[55].

Apropierea dintre creştinism şi păgînism a făcut obiectul unui studiu sistematic semnat de Pierre Saintyves şi publicat în 1907, în spiritul pozitivist al epocii, sub titlul grăitor *Les Saints successeurs des dieux*. O regăsim însă, cel puţin episodic, în lucrări mult mai recente. În concluzia unei cercetări intitulate *L'Église et la vie quotidienne du*

paysan d'Alsace au Moyen Âge (1975), se afirmă: „Succesul cultului sfinţilor este de fapt o constatare a eşecului operei de creştinare, din moment ce, aşa cum arată Réau, spre sfîrşitul Evului Mediu, Hristos însuşi este obligat să facă loc sfinţilor pe portalurile catedralelor, dovedind astfel devierea pietăţii populare de la ceea ce constituie miezul creştinismului"[56]. Un studiu (publicat în 1977) despre circa 3.000 de „miracole" petrecute în Anglia între 1066 şi 1300 aminteşte că „pe seama lui Apollonius din Tyana, vestit făcător de minuni din secolul I î.Hr., au fost puse multe miracole, inclusiv învierea unor morţi"[57]. „Despre multe relicve păgîne, citim în aceeaşi lucrare, se credea că fac minuni şi că-i vindecă pe bolnavii care se rugau la ele – proprietăţi care au fost atribuite moaştelor mucenicilor creştini, în special în secolul al IV-lea, cînd păgînismul a devenit minoritar şi, ulterior, ilegal."[58] „Pelerinajul este unul dintre cele mai vechi obiceiuri ale omului civilizat. Egiptenii, necruţătorii hitiţi şi misterioşii huriţi, babilonienii şi cei mai înţelepţi dintre greci întreprindeau călătorii de *peregrinatio*."[59]

Peter Brown remarca, în recenta lui carte despre *Cultul sfinţilor*[60], că aşa-zisa „alunecare de teren" care ar fi dus la căderea creştinismului în păgînism a fost percepută de o familie de spirite stînjenite de un model explicativ „cu două niveluri". Conform acestui „model", o religie a „vulgului", uniformă şi imuabilă, croită din „superstiţii populare" şi „credinţe inferioare", a invadat treptat religia elitelor[61]. Peter Brown citează o serie de texte caracteristice ale lui David Hume şi Edward Gibbon. Primul (†1776) a scos în evidenţă, în lucrarea sa *Natural History of Religion*, forţa de inerţie subiacentă practicilor religioase ale „vulgului": „Din pricina ignoranţei şi a lipsei sale de cultură, vulgul, adică, la drept vorbind, întreaga omenire, cu rare excepţii, nu-şi înalţă niciodată contemplaţia spre ceruri [...] îndeajuns de sus ca să poată discerne existenţa unui spirit suprem sau a unei providenţe la originea a toate cîte sînt [...]. Oamenii tind în mod natural să se ridice de la idolatrie la teism, ca să cadă iarăşi din teism în idolatrie"[62].

Contemporan cu Hume, Gibbon (†1794) explica, la rîndul lui: „Teologia sublimă şi simplă a primilor creştini a fost treptat stricată, iar împărăţia cerurilor, şi aşa întunecată de subtilităţi metafizice, a fost degradată prin introducerea unei mitologii populare care a tins să restaureze domnia politeismului"[63]. Chiar în sînul catolicismului, cardinalul Newman gîndea, în secolul al XIX-lea, la fel ca Hume şi Gibbon: „Religia celor mulţi are întotdeauna o latură vulgară; ea va purta mereu pecetea fanatismului şi a superstiţiei, cîtă vreme oamenii vor fi ceea ce sînt. Religia gloatei este întotdeauna o religie alterată, în pofida precauţiilor Sfintei Biserici"[64].

Aşa cum constată Peter Brown, acest model „cu două niveluri" rezistă cu greu criticii atunci cînd este vorba de experienţa religioasă

din Antichitatea tîrzie, din Evul Mediu sau chiar dintr-o bună parte a perioadei aşa-zis „moderne". „În acel sector al existenţei acoperit de practica religioasă [...], scrie el, diferenţele de clasă şi de instrucţie [nu jucau] nici un rol semnificativ."[65] Este limpede, într-adevăr, că, pînă la o dată destul de recentă, elitele catolice au împărtăşit aceeaşi concepţie despre supranatural ca şi restul populaţiei şi că ierarhii au încurajat apelul la protecţia sfinţilor, străduindu-se totodată să-l ţină sub control[66]. Filip al II-lea adunase la El Escorial în jur de 7.000 de relicve[67]. Această cifră era totuşi mai mică decît cea pe care o dă, la Wittenberg, un catalog din 1518. Ducele Frederic cel Înţelept, viitorul protector al lui Luther, strînsese în capela castelului său 17.443 de relicve de tot soiul: moaşte de apostoli, evanghelişti, patriarhi şi proroci, crîmpeie din veşmintele Fecioarei, scutece ale pruncului Iisus, o bucată dintr-un cui de la Răstignire ş.a.m.d.[68] Nu departe, la Halle, în biserica Sfîntul Mauriciu, erau păstrate 42 de trupuri întregi de sfinţi, plus 8.133 de bucăţele[69]. De aceea, este greşit să facem din cultul sfinţilor o manifestare proprie numai religiei populare[70]. Acest cult a constituit terenul unor credinţe mult mai larg răspîndite.

Dincolo de modelul „cu două niveluri", teza care încearcă să scoată în evidenţă etapele unui „transformism creştin" ce şi-ar avea punctul de plecare în plin păgînism se izbeşte de dificultăţi serioase de îndată ce trecem la verificări erudite. Încă din 1905, bollandistul* Hippolyte Delehaye demonstrase acest lucru cu pertinenţă[71]. Desigur, recunoştea el, nu putem nega existenţa „unei legături materiale, dar total exterioară, între noua religie şi cea veche [...] în privinţa anumitor rituri şi simboluri comune amîndurora". Cufundarea moaştelor unui sfînt aminteşte de îmbăierea sacră a mamei zeilor, iar culegerile de minuni ale sfinţilor Cosma şi Damian, de incubaţia practicată altădată în templele lui Esculap. Întîlnim la vechii greci mutările de moaşte şi relicvele duble. Litaniile majore din ziua de Sfîntul Marcu nu sînt decît o continuare creştină a *Robigaliilor* din 25 aprilie etc.

Pe de o parte însă, dacă rămînem pe tărîmul faptelor, nimic nu ne îndreptăţeşte să spunem că Biserica a practicat sistematic transpunerile de nume prin care realitatea unui cult precreştin putea dăinui[72]. Pe de altă parte, succesiunea unor culte în acelaşi loc nu înseamnă neapărat dependenţă[73]. În plus, nu este o bună metodă să încerci a desprinde data necunoscută a unei sărbători păgîne pornind de la nişte date creştine care se presupune că au avut vreo legătură cu respectiva sărbătoare[74]. Astfel, Întîmpinarea Domnului (2 februarie) nu a luat locul lupercaliilor care se sărbătoreau pe 15. Şi, mai ales, cultul sfinţilor provine nu din cultul eroilor, ci din acela al martirilor.

---

* Membru al societăţii ştiinţifice întemeiate de iezuitul Jean Bolland (1596-1665) în scopul publicării unor ample documente hagiografice (n.t.).

„Nu era nevoie să-ţi aminteşti de zei şi de eroi ca să te adresezi martirilor cu toată încrederea, cerîndu-le vindecarea de boli, închinîndu-te la ei înaintea unor călătorii lungi sau a unor fapte importante şi dîndu-le dovezi palpabile de recunoştinţă pentru binefacerile lor."[75] Paralelismul şi asemănarea nu înseamnă filiaţie.

Aceeaşi părere o exprimă, în lucrarea sa *Italia de Sud şi magia* (1959), Ernesto De Martino, foarte îndepărtat ca inspiraţie ideologică de preocupările iezuitului belgian de la începutul secolului XX. De Martino acuză prejudecata „metodologică" ce vrea să apropie cu orice preţ magia lucaniană şi catolicismul meridional. Dimpotrivă, el declară că orice asimilare a vieţii magico-religioase a Sudului cu păgînismul antic este fie un argument de polemică, fie o reţetă turistică. „Cel mai elementar simţ al istoriei arată că păgînismul antic [...] a murit pretutindeni [...]. Ar fi pueril să ne închipuim că-l putem regăsi în catolicismul meridional, cu determinantele şi nuanţele lui specifice [...]. Societatea meridională prezintă astăzi un chip pe care în zadar vom căuta trăsăturile Greciei Mari, şi asta pentru simplul motiv că, într-o mai mare sau mai mică măsură, societatea meridională a participat la mişcarea civilizaţiei creştine şi a civilizaţiei moderne."[76]

Recent, Peter Brown a reînnoit critica tezei potrivit căreia sfinţii ar fi succesorii eroilor. Anticii nu vedeau în aceştia din urmă nişte mijlocitori. Eroii nu aveau legături directe cu divinitatea. Spre deosebire de ei, sfinţii creştini care, la început, au fost mucenicii erau consideraţi de către credincioşi nişte fiinţe umane ce ajunseseră să se bucure de o mare intimitate cu Dumnezeu. De aceea, ei puteau interveni pentru fraţii lor muritori[77]. Dacă, la această originalitate fundamentală – şi care trebuie reţinută ca foarte importantă într-o istorie a sentimentului de securitate –, adăugăm faptul că, spre deosebire de toate obiceiurile funerare antice, moaştele sfinţilor au fost, în multe cazuri, strămutate înăuntrul cetăţilor, vedem cum cultul sfinţilor a introdus, la sfîrşitul Antichităţii, o ruptură radicală în experienţa religioasă. Raporturile orizontale dintre vii şi morţi au fost modificate, ca şi relaţia verticală dintre oameni şi Dumnezeu, prin mijlocirea sfinţilor. Cerul şi pămîntul şi-au dat mîna ca niciodată peste mormintele mijlocitorilor. Iată de ce trebuie să aruncăm „o privire nouă"[78] asupra cultului lor, ferindu-ne de soluţiile facile.

În ciuda cîtorva declaraţii răzleţe, cercetarea istoriografică contemporană se îndepărtează aşadar tot mai mult de concepţia care făcea din sfinţi nişte „succesori ai zeilor". În *Apologie pentru Herodot*, Henri (II) Estienne ridiculiza proliferarea vocabulelor sub care era invocată Maria pe vremea lui şi îi întreba pe oamenii Bisericii „dacă toate Maicile Domnului pe care le-am numit mai sus sînt una şi aceeaşi. Dacă-mi vor răspunde că este una şi aceeaşi, îi voi întreba de ce atunci se ascunde sub atîtea înfăţişări; dacă-mi vor zice că sînt diferite, îi voi ruga să-mi

spună care dintre ele este Fecioara Maria, mama lui Iisus Hristos"[79]. În secolul al XVIII-lea, preotul erudit Ludovico Muratori (†1750), un om al Luminilor, scria în acelaşi spirit, dar fără ironie: „Oamenii ar trebui [...] să ştie că nu există decît o singură preafericită Fecioară, deşi ea-şi schimbă numele după biserici şi confrerii. Sfînta Fecioară a Rozariului sau de la muntele Carmel nu este mai vrednică de cinstire decît Fecioara din orice alt loc".

Astăzi, fără a face trimitere la textele de mai sus, Giuseppe Galasso răspunde la criticile de acest tip luînd exemplul Mezzogiorno-ului. Aici, Maria este venerată sub circa o sută de denumiri diferite. Ea este sărbătorită însă la aceleaşi date, îndeosebi la 2 februarie (Întîmpinarea Domnului), la 25 martie (Bunavestire), la 15 august (Adormirea Maicii Domnului), la 8 septembrie (Naşterea Sfintei Fecioare). „Mulţimea denumirilor nu traduce o fragmentare a imaginii şi a puterii Mariei." Ea rămîne una şi omogenă în conştiinţa religioasă, fiind vorba numai de „un proces de apropriere, de determinare, de sublimare colectivă şi individuală a figurii Mariei"[80].

Această interpretare se întîlneşte, în unele privinţe, cu cea pe care o propuneam în *Frica în Occident* legat de vrăjitorie, în care nu numai Michelet, dar şi mulţi autori mult mai apropiaţi de noi au văzut o prelungire a cultelor păgîne[81]. Se confirma astfel opinia lui Freud, pentru care „popoarele creştine sînt prost botezate. Sub o poleială subţire de creştinism, ele au rămas ca strămoşii lor, care erau nişte barbari politeişti"[82]. Eu îmi exprimam, dimpotrivă, convingerea că „o creştinare incompletă, dăinuirea unui politeism *de facto* şi rămăşiţele unor religii antice nu înseamnă totuşi [...] păgînism conştient de sine [...]. Populaţiile [din secolele XV-XVI] se considerau creştine şi nu aveau sentimentul că aderă la o religie osîndită de Biserică"[83].

De aceea, cînd vrem să situăm practicile creştine în raport cu cultele păgîne, se cuvine să operăm o distincţie metodologică, pe cît de necesară pe atît de rar formulată, între filiaţie şi asemănări. Filiaţia fiind foarte greu de demonstrat, cercetarea ajunge în impas. În schimb, asemănările atrag atenţia oricărui observator. „Vechilor scriitori bisericeşti, arăta iezuitul Hippolyte Delehaye, nu le era greu să constate analogiile existente între cultul martirilor şi cultul eroilor." Povestirile hagiografice şi riturile se pot asemăna între ele fără să fie vorba de falsuri sau de imitaţii: „Ele sînt rodul firesc al aceleiaşi stări sufleteşti, în împrejurări asemănătoare"[84].

Chiar dacă, aşa cum crede Peter Brown, „societatea antică tîrzie a basculat în forme de veneraţie radical noi"[85], o istorie a sentimentului de securitate trebuie să fie sensibilă la aceeaşi nevoie de protecţie care şi-a găsit expresia în diversitatea manifestărilor religioase, din Antichitate pînă în zilele noastre. De aici, o „conformitate" care i-a scandalizat pe reformatorii protestanţi, dar care era adînc înrădăcinată în psihologia

umană confruntată cu tipuri de ameninţări şi de agresiuni ce nu s-au schimbat prea mult din vremea lui Pericle şi pînă în epoca lui Napoleon.

Tocmai acest aspect al protecţiei trebuie acum reliefat în literatura şi în deciziile bisericeşti referitoare la cultul sfinţilor. În acest domeniu, poziţia catolică a fost mereu marcată de continuitate şi coerenţă. Biserica romană a căutat să controleze într-un mod din ce în ce mai strict canonizările – termenul nu prea apare înainte de secolul al XII-lea – şi, încă din secolele XII-XIII, le-a rezervat Sfîntului Scaun[86]. Ea şi-a sporit exigenţele faţă de virtuţile şi miracolele candidaţilor la canonizare[87], afirmînd întotdeauna că Iisus Hristos este „singurul nostru răscumpărător şi mîntuitor" – formula Conciliului de la Trento –, astfel încît sfinţii nu sînt decît nişte mijlocitori pe lîngă el, iar „imaginile de falsă importanţă dogmatică şi capabile să-i păcălească în mod primejdios pe oamenii simpli"[88] trebuie să dispară. Biserica a menţinut însă convingerea fermă că sfinţii sînt „prieteni" cu Dumnezeu şi pot interveni în favoarea noastră pe lîngă el[89].

Sfîntul Bernard îi asigură pe pelerinii de la Saint-Victor: „Dînd carnea sa putreziciunii, el nu şi-a lepădat măruntaiele milei; îmbrăcînd straiul de slavă, nu s-a despuiat de ticăloşia noastră şi de milostivirea lui. Pămîntul în care a intrat Victor nu este un pămînt al uitării"[90]. Întrebîndu-se ce ştiu sfinţii despre rugile şi nevoile celor vii, Hugues de Saint-Victor (†1141) răspunde: „În taina contemplării lui Dumnezeu, sufletele sfinţilor ştiu, despre lucrurile cele de afară, atît cît trebuie spre bucuria lor şi izbăvirea noastră. Căutăm mijlocitori pe lîngă Dumnezeu? Ce vreţi mai mult? [...] Vă e teamă că nu se roagă, ei care se roagă întruna? De ce nu s-ar ruga cînd şi voi vă rugaţi, de vreme ce se roagă şi cînd voi nu vă rugaţi?"[91]. Pentru Sfîntul Bonaventura, meritele pe care sfinţii le-au cîştigat pe pămînt le-au adus drept răsplată „un asemenea loc în ceruri, încît au dobîndit nu numai fericire şi slavă pentru dînşii, ci şi puterea de a le veni în ajutor celorlalţi"[92]. Sfîntul Toma are, la rîndul lui, următoarea convingere: „Cu cît mai deplină este milostivirea sfinţilor, cu atît ei se roagă mai mult pentru noi; cu cît sînt ei mai aproape de Dumnezeu, cu atît ruga lor este mai lucrătoare: aşa se săvîrşeşte rînduiala dumnezeiască prin care binefacerile celor de mai sus se revarsă asupra celor de jos"[93]. Înaintea judecăţii, mai spune Sfîntul Toma, „sfinţilor li se face milă de cei care trăiesc în starea noastră de ticăloşie"[94]. Nu trebuie să şovăim chiar a invoca mai mulţi sfinţi. Căci Dumnezeu „i-a pus pe unii sfinţi să ocrotească anumite lucruri [...] [iar] prin rugăciunea mai multor sfinţi se poate dobîndi uneori ceea ce nu se poate dobîndi prin rugăciunea unuia singur"[95].

Luther şi Confesiunea de la Augsburg recomandau imitarea sfinţilor, dar nu şi invocarea lor, Hristos fiind „singurul mijlocitor". *Confessio gallicana* (1559) spunea fără menajamente că „tot ceea ce oamenii

şi-au închipuit despre mijlocirea sfinţilor morţi nu este decît amăgire şi înşelătorie diavolească, menită a-i întoarce pe oameni de la adevărata rugăciune”[96]. Invers, Conciliul de la Trento susţinea că invocarea sfinţilor „prin rugi stăruitoare” este „bună şi folositoare”, şi îi sfătuia pe credincioşi „să recurgă la rugăciunile, sprijinul şi ajutorul lor” – subliniem aceşti termeni – pentru a obţine îndurarea dumnezeiască prin intermediul lui Hristos[97]. Unii protestanţi mînaţi de spiritul ecumenic s-au exprimat ulterior în acelaşi sens. După opinia lui Grotius, „îngerii sînt de faţă la întrunirile noastre şi fac tot ce pot pentru ca rugile noastre să fie bine primite de Dumnezeu”. De ce n-am „admite că mucenicii cunosc rugile pe care li le înălţăm”[98]? Leibniz scria, la rîndul său: „Cum duhurile preafericite sînt acum mult mai prezente în treburile noastre decît atunci cînd vieţuiau pe pămînt, iar milostenia şi dorinţa lor de a ne ajuta sînt mai vii; cum rugile lor sînt acum mult mai eficiente; cum vedem, pe de altă parte, felul în care Dumnezeu răspundea la mijlocirile sfinţilor vii şi, prin urmare, cît de folositor este să adăugăm rugile fraţilor noştri la ale noastre, nu văd de ce ar fi o crimă să invoci un suflet preafericit sau un înger sfînt”[99].

Critica făcută de reformatorii protestanţi cultului sfinţilor a suscitat nu numai riposta Conciliului de la Trento, ci şi o întreagă literatură catolică în care s-au distins mai cu seamă Eck, Canisius, Bellarmin şi Suarez. În *De oratione in communi religione*, Suarez (†1617) stăruie asupra ideii tradiţionale că sfinţii sînt deopotrivă „prieteni” ai lui Dumnezeu şi „avocaţii” noştri: de unde o relaţie între om şi Dumnezeu prin intermediari. Ruga noastră va avea cu atît mai multe şanse de a fi îndeplinită cu cît ea va fi prezentată de cineva care, pe de o parte, este aproape de Dumnezeu, iar pe de altă parte, este apropiat de noi:

> „Spun deci că, pentru un sfînt, a prezenta rugile noastre nu înseamnă altceva decît a-i înfăţişa lui Dumnezeu ce doreşte sau cere omul de pe pămînt [...]. Sfîntul fie înfăţişează cererea făcută lui, apoi se roagă la Dumnezeu în sensul acestei cereri, prezentîndu-şi rugăciunea ca pe un titlu în plus; fie, dacă omul nu a cutezat să se apropie singur de Dumnezeu, ci s-a rugat la sfînt, sfîntul se însărcinează să înfăţişeze el cererea pe care omul, în semn de evlavie şi de smerenie, i-a încredinţat-o lui [...].
>
> [Rugăciunea sfîntului] este cu atît mai eficientă cu cît intimitatea dintre mine şi sfînt este mai mare şi cu cît demnitatea sfîntului este mai mare”[100].

Redutabila distanţă dintre oameni şi Dumnezeu este aşadar scurtată graţie rugii sfinţilor. Aceştia aruncă un pod peste prăpastia ce ne desparte de Dumnezeu.

Învăţătura pastorală a făcut ca această teologie liniştitoare să coboare la nivelul celor mai umili credincioşi. Într-un text accesibil tuturor (1705), liturgistul Vatar arată că trebuie să-i considerăm pe patronii locurilor unde mergem în procesiune „ca pe nişte părinţi şi

îngeri ocrotitori ai meleagurilor pe care şi-au trăit frumos viaţa întru slava şi slujirea împăratului cerului şi pămîntului, care, voind să-i vadă cinstiţi în locurile în care ei s-au smerit din dragoste pentru el, dăruieşte cu uşurinţă rugii şi vredniciei lor iertarea greşelilor noastre şi încuviinţează cererile noastre întemeiate"[101]. Prin urmare, sfinţii vor putea săvîrşi orice minune – în ciuda zîmbetului scepticilor, tot mai numeroşi în secolul al XVII-lea. De aceea, cucernicul dominican Albert Le Grand din Morlaix pune la începutul *Vieţilor sfinţilor din Bretania armoricană* (Rennes, 1636) următorul avertisment: „Interzic cu desăvîrşire lectura acestei cărţi ateilor, libertinilor, indiferenţilor, ereticilor şi acelor înfumuraţi care, măsurînd puterea lui Dumnezeu cu mintea lor cea proastă, îşi bat joc de minunile pe care Domnul le-a făcut prin slujitorii săi şi nu cred nimic din ceea ce întrece slaba lor pricepere, vrînd să încătuşeze credinţa în legile raţiunii"[102].

O asemenea poziţie li se va fi părut totuşi prea entuziastă medicilor parizieni din epocă. Este interesant, din acest punct de vedere, să deschidem un opuscul publicat în 1642 de către Guillaume du Val, decan al Facultăţii de Medicină din Paris. Dedicată lui Richelieu, aprobată de Sorbona, lucrarea se intitulează *Litaniae de beatissima Virgine Maria*. În realitate, ea conţine, în afară de litanii, rugăciuni către sfinţii şi sfintele care s-au ilustrat în domeniul medicinei sau al îngrijirii bolnavilor, un catalog istoric al sfinţilor şi fericiţilor care, într-un fel sau altul, au practicat arta medicală, precum şi un apendice – de fapt, o disertaţie – despre sfinţii care vindecă anumite boli[103].

Redactat într-o limbă chinuită, apendicele este o dovadă a luptei pe două fronturi pe care medicii, ca şi teologii, trebuie să o ducă atît împotriva excesului de credulitate, cît şi împotriva scepticismului. Citim că „invocarea Regilor magi sau a Sfîntului Ioan este bună contra epilepsiei, că Sfîntul Lup tămăduieşte convulsiile la copii, Sfîntul Audoenus vindecă surzenia, Sfîntul Blaziu – durerile de gît, Sfîntul Exuperius, Sfîntul Bernard şi Sfîntul Anton – răsuflarea grea şi bolile de plămîni" etc. Aceste vindecări prin acţiunea lui Dumnezeu, a Fecioarei şi a sfinţilor sînt „minuni care întrec arta medicală şi puterile omeneşti"[104]. Trebuie să adăugăm aici privilegiul pe care îl au regii de a vindeca scrofulele. Guillaume du Val declară apoi că el unul crede cu adevărat – şi conform învăţăturii Bisericii Catolice, „stîlp şi temelie a adevărului" – că „anumiţi sfinţi şi anumite sfinte îndepărtează şi alungă unele boli şi unele rele"[105].

Dar el refuză să accepte, aşa cum fac „muierile, copiii, ţăranoii şi proştii", că unii sfinţi ar acţiona în virtutea asemănării dintre numele lor şi acela al unei organ sau al unei boli: astfel, Sfîntul Audoenus ar vindeca tulburările de auz. Ateismul este o crimă, dar superstiţia şi credulitatea fac la fel de rău religiei. „Adevăratele minuni grăiesc despre slava lui Dumnezeu." Cele mincinoase însă îl „jignesc"[106]. Înţelept

este acela care nu crede cu uşurinţă. Sfîntul Grigore are dreptate cînd scrie că dificultatea de a crede a Sfîntului Toma ne-a fost mai de folos decît credinţa celorlalţi ucenici. Urmează o lungă digresiune despre falsele minuni ale lui Mahomed şi despre uimitoarea capacitate a unor posedaţi de a vorbi dintr-o dată limbi pe care nu le-au învăţat nicicînd[107]. Cînd pe acest tărîm apar dubii şi controverse, se cuvine să ne întoarcem către părerea unor oameni înţelepţi şi competenţi, în special a teologilor[108]. Îndeobşte, declară Guillaume du Val, „dacă un fapt extraordinar vine în mod limpede de la Dumnezeu, îl cred ca atare şi îl urmez. Dacă provine însă din uneltiri diavoleşti, îl urăsc, îl reneg şi îl dispreţuiesc. Dacă există vreo îndoială ori vreo suspiciune, prefer să nu cred în el şi să-l socotesc o născocire"[109].

Iată-ne departe de credulitatea dominicanului din Morlaix, dar credinţa în puterea făcătoare de minuni a sfinţilor rămîne neştirbită. Lucrarea lui Albert Le Grand i s-a părut că păcătuieşte tocmai prin naivitate benedictinului dom Lobineau, care a publicat în 1725 *Vieţile sfinţilor din Bretagne*, eliminînd multe dintre miracolele, legendele şi relicvele pomenite de predecesorul său. Benedictinii de la Saint-Maur, bollandiştii şi alţi purişti, de pildă preotul Thiers şi oratorianul Lebrun, se vor strădui să „cureţe" sanctoralul şi să nu reţină decît fapte şi minuni confirmate. De aici, din nou, lupta pe două fronturi: pe de o parte, împotriva credulităţii exagerate şi a proliferării unor practici care, în deviaţiile lor ultime, scăpau de sub controlul Bisericii şi deveneau manifestări demonice; pe de altă parte, împotriva respingerii sceptice sau eretice a credinţei în ocrotirea acordată de sfinţi.

După opinia lui Jean-Baptiste Thiers, trebuie pedepsiţi cei ce forţează natura prin mijloace care, în ultimă instanţă, vin de la diavol[110]. Numai Biserica ierarhică poate deschide, prin rugăciuni şi rituri, calea spre supranatural. Este foarte adevărat însă că această cale există. Cînd apar, maleficiile trebuie risipite prin mijloace „licite", adică „bisericeşti". Aceste remedii „mai presus de fire" constau, „după rînduiala bisericească", în „a folosi apă sfinţită şi medalioane *agnus Dei*, în a-ţi face semnul crucii, a merge cu evlavie la locurile unde sînt păstrate moaştele sfinţilor şi unde este prăznuită pomenirea lor, a invoca mai cu seamă numele lui Iisus, a te ruga la Preasfînta Fecioară Maria şi la îngerul păzitor, şi la ceilalţi sfinţi"[111].

Poziţia lui Pierre Lebrun este foarte apropiată de cea a lui Jean-Baptiste Thiers. Lebrun dezaprobă o datină navareză ce consta în a scufunda într-un rîu o statuie a Sfîntului Petru pe timp de secetă[112], şi doreşte interzicerea „unui obicei destul de răspîndit prin părţile Franţei, şi anume folosirea unui fier înroşit, numit cheile Sfîntului Petru, ca pavăză împotriva turbării [...]. Este [...] supărător că există persoane care susţin că un fier înroşit ar apăra de turbare şi de alte boli, pentru că s-a întîmplat o dată ca nişte persoane care se rugaseră

la Dumnezeu şi se folosiseră de mijlocirea sfinţilor să se vindece în felul ăsta. Iar ceea ce spunem despre cheile zise ale Sfîntului Petru se poate spune şi despre cheile Sfîntului Hubert. Aşa se numeşte fierul cu care sînt însemnate, în cinstea sfîntului, animalele muşcate de cîini turbaţi, spre a fi ferite de turbare"[113]. Oratorianul le mai reproşează călugărilor de la Saint-Hubert din Ardeni că răspîndesc ideea că pe teritoriul abaţiei lor nu există şobolani deoarece aici se află moaştele Sfîntului Udalricus, odinioară episcop de Augsburg[114].

Părintele Lebrun combate aşadar credulitatea exagerată, fără însă a contesta realitatea lucrurilor extraordinare înfăptuite fie de către demoni, fie graţie sfinţilor. Citîndu-l pe Gerson, el declară că „este o impietate şi o greşeală împotriva Sfintelor Scripturi să tăgăduieşti că demonii sînt făptuitorii multor lucruri uimitoare, iar cei care socotesc tot ceea ce se spune despre aceasta simple plăsmuiri şi rîd de teologii care pun astfel de lucruri pe seama demonilor ar merita să fie aspru pedepsiţi"[115]. În mod simetric, recursul la sfinţi, între anumite limite rezonabile, adică bisericeşti, este recomandabil. Căci, dacă folosirea cheilor Sfîntului Petru sau ale Sfîntului Hubert trebuie respinsă,

„Vom încuviinţa întotdeauna ca oamenii să se închine la moaştele Sfîntului Hubert, şi chiar să primească un crîmpei din stola acestui sfînt, în nădejdea că vor fi feriţi de turbare. Se ştie că Dumnezeu reînvie slava sfinţilor lui prin minunile pe care le săvîrşesc moaştele lor. Cîrpele şi brîiele sau alte rufe care au atins trupul Sfîntului Pavel vindecau de boli şi scoteau duhurile rele din trupul demonizaţilor. Asemenea lucrări ale moaştelor sfinţilor s-au văzut în toate vremurile; şi mai vedem şi acum, în fiecare zi, la Riom, în Auvergne, ceea ce Grigore de Tours aflase şi chiar văzuse, şi anume că demonizaţii erau izbăviţi, iar oamenii muşcaţi de şerpi sînt vindecaţi de îndată ce li se dă să atingă dintele Sfîntului Amabilis. În timpul ceremoniei se trag clopotele, pentru ca lumea să se ducă la biserică, unde se spun cîteva rugăciuni, fără nici un obicei superstiţios şi fără a se folosi nici un leac"[116].

Sînt astfel justificate – cu condiţia ca ierarhii să-şi dea consimţămîntul şi să exercite un control – cultul relicvelor şi cererile adresate sfinţilor, chiar pentru nevoi materiale.

Poziţia lui dom Lobineau este conformă cu aceea a părintelui Lebrun: Dumnezeu le dăruieşte sfinţilor haruri excepţionale. Ca prieteni ai lui Dumnezeu, sfinţii se interesează de soarta noastră şi intervin pentru noi – desigur, cu condiţia ca noi să încercăm să le urmăm exemplul:

„Dacă dovedim o extremă veneraţie faţă de prietenii lui Dumnezeu, fiind încă înveşmîntaţi în becisnicia cărnii; dacă izbîndim cînd cerem ajutorul rugilor lor; dacă le păstrăm cu grijă cîrpele, brîiele şi celelalte lucruri de care s-au folosit; dacă simpla lor atingere, simpla lor umbră sînt făcătoare de minuni mai presus de fire, cîtă veneraţie şi cîtă încredere trebuie să le arătăm prietenilor lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu însuşi i-a încununat! Ne vom închipui oare că, absorbiţi de

slavă, i-au uitat pe aceia cu care urmează să o împartă cîndva, şi care au aceleaşi drepturi la slavă ca şi ei? În locul fericit în care trăiesc ei, toate harurile s-au înmănuncheat în dragoste; iar această dragoste, care-i face pe ei fericiţi, nu ne îngăduie să ne îndoim că sfinţii poartă grija mîntuirii noastre [...].

Putem spune că invocarea sfinţilor se întemeiază pe credinţa noastră că ei se îngrijesc de tot ceea ce ne priveşte şi că se roagă pentru noi"[117].

De remarcat terminologia care revine constant în discursul ecleziastic despre sfinţi: sfinţii „poartă de grijă" celor vii; „se roagă" pentru ei; săvîrşesc „minuni", „şi-au păstrat în cer aceeaşi dragoste fierbinte pe care o aveau pe pămînt pentru Dumnezeu şi pentru aproapele lor, pe care nu-l iubeau decît pentru el"[118]. Putem aşadar „recurge" la ajutorul lor. Trebuie să avem „încredere" în ei. Sfinţii sînt nişte protectori de nădejde, nişte „avocaţi" atunci cînd judecătorul este supărat. Semnificativă este, în această privinţă, rugăciunea rostită la 25 iulie 1597 de către municipalitatea şi clerul din Madrid, cu îngăduinţa episcopului, în momentul cînd a izbucnit o epidemie de ciumă:

„Avînd în vedere marile nenorociri şi molime care s-au abătut asupră-ne şi pe care le punem, aşa cum se cuvine, pe seama pedepsei şi a biciului lui Dumnezeu, mîniat de păcatele poporului său, şi dorind să-i potolim mînia, socotim că mijlocul cel mai potrivit este să ni-i luăm drept avocaţi şi apărători pe prietenii lui, sfinţii. De aceea, însufleţiţi de încrederea şi de evlavia deosebită pe care o avem faţă de slăvita Sfîntă Ana, mama Preasfintei Fecioare Maria Născătoarea de Dumnezeu, şi pentru slăvitul Sfînt Roch, ale cărui minuni neîncetate ne-au dovedit cîte se pot dobîndi de la Împăratul ceresc prin mijlocirea lui, rugămu-ne lor cu smerenie să ne fie protectori şi avocaţi în faţa lui Dumnezeu, ca să potolească mînia lui Dumnezeu, pe care pe drept am meritat-o. Şi pentru ca smerita noastră rugă să ajungă mai uşor la ei, iar îndurarea dumnezeiască să-i primească pe ei ca ocrotitori şi mijlocitori ai noştri, ne legăm în faţa Domnului Dumnezeului nostru, în numele nostru şi al întregului oraş, în numele celor ce nu sînt de faţă şi al celor ce sînt şi al tuturor urmaşilor noştri, să ţinem sărbătorile preafericitei Sfinte Ana, patroana noastră, şi pe ale slăvitului Sfînt Roch, încetînd orice muncă, rostind în fiecare an, de zilele lor, prima vecernie şi cîte o liturghie solemnă şi mergînd în procesiune la bisericile pe care le vom alege anume pentru celebrarea acelor sărbători, luînd personal parte la ele, noi şi urmaşii noştri, afară doar dacă ne va împiedica vreo pricină îndreptăţită [...]"[119].

Acest document este lămuritor în măsura în care înfăţişează, ca nenumărate alte documente asemănătoare, unirea într-un cuget şi într-un legămînt a clerului, municipalităţii şi poporului unei capitale, dincolo de orice deosebire dintre religia elitelor şi religia maselor, în convingerea că nişte protectori specializaţi sînt în stare să potolească mînia lui Dumnezeu. Astfel, sentimentul de securitate pe care oamenii îl încercau atunci cînd se adresau sfinţilor avea, pentru ierarhia catolică şi pentru credincioşi, un fundament teoretic şi o justificare doctrinală.

Dosarele miracolelor

Preot în epoca Luminilor, cucernicul erudit Muratori constată cu tristeţe că „oamenii nu arată devoţiune sfinţilor decît în măsura în care li se pare că au dobîndit, prin mijlocirea lor, cîte un bine lumesc, cum ar fi acela de a se fi vindecat de o boală, de a fi scăpat cu viaţă din furtuni, revărsări, foc, de a fi avut recolte mănoase, de a fi cîştigat un proces, de a fi adus pe lume copii". Bineînţelesc, continuă el, „trebuie să ne rugăm la Dumnezeu în vremuri de năpastă". Cererea de bunuri materiale „este nu numai legitimă, ci chiar vrednică de laudă", cu condiţia însă „ca binele lumesc să nu fie cerut decît în măsura în care slujeşte la dobîndirea celui duhovnicesc"[120]. Or, ce constatăm? „Nu se află oraş sau ţară care să nu aibă sărbători anume, de mulţumire pentru încetarea unei molime, pentru ridicarea unui asediu sau pentru curmarea oricărei alte urgii [...]. [Iar acestea] se ţin îndeobşte cu mai mult fast decît toate cele rînduite de Biserică. Aşa sînt, de pildă, în cîteva ţări sărbătorile Sfîntului Anton abatele şi a Sfîntului Roch [...]. Vai de acela care ar lucra [în zilele acelea] sau ar ţine prăvălia deschisă."[121]

Ceea ce nu observă Muratori – şi ceea ce nu observă nici „elita" bisericească din vremea lui – este faptul că mulţi oameni asociau adesea în mod strîns mîntuirea trupului şi mîntuirea sufletului. Că aşa este ne putem da seama dintr-o relatare a erupţiei Vezuviului, care a terorizat oraşul Neapole în 1631[122]. Luni 15 decembrie, pe la prînz, pămîntul începe să se cutremure, apoi un nor gros se înalţă din coşul vulcanului, împins de „focul uriaş" ce arde în pîntecele muntelui. La ora 4, tot oraşul este acoperit de o pîclă deasă. Locuitorii din localităţile vecine cu Vezuviul fug. Către ora 10 seara, pămîntul începe să se zguduie, iar cutremurele durează pînă la ora 1 noaptea. Îngroziţi, napolitanii, de teamă că vor fi înghiţiţi ca într-un hău, năvălesc în biserici „pentru a-şi scuipa păcatele la picioarele duhovnicilor". Aceştia, străduindu-se să facă faţă cererii, sînt nevoiţi să-i spovedească pe străzi şi în pieţe. Cardinalul-arhiepiscop porunceşte ca Sfîntul Sacrament să fie expus în toate bisericile şi organizează procesiuni pentru a cere ajutorul Sfîntului Ianuarie. Încă de marţi după-amiază are loc o primă procesiune, în cursul căreia moaştele sfîntului sînt purtate de la catedrală la Nostra Signora del Carmine. Semn încurajator: sîngele sfîntului protector al Neapolelui se lichefiază în sticluţă, în timp ce aceasta este însoţită de clerul oraşului, de confreriile de flagelanţi şi de toată mulţimea care strigă „iertare" şi „îndurare".

Această primă procesiune obţine rezultate importante: începe să plouă, iar ploaia spală aerul de praf şi cenuşă. Apoi, miercuri dimineaţă, pe la ora 7, în coasta vulcanului se deschide o breşă care permite scurgerea unei cantităţi însemnate de „materie bituminoasă", dar face

să înceteze cutremurele ce amenințau să dărîme casele din Neapole. Pe 17 decembrie, după-amiaza, o nouă procesiune cu sîngele și capul Sfîntului Ianuarie merge de la catedrală la Nostra Signora dell'Annunziata. Văzduhul este negru, plin de funingine, și plouă. Iată însă că, în momentul în care moaștele sfîntului se reîntorc în partea centrală a catedralei, „se ivește pe neașteptate o rază de soare, luminoasă și strălucitoare, care alungă întunericul".

„Atunci, mulțimea adunată începu să strige către cer «minune» și «îndurare». Și s-a zvonit că, tocmai atunci, pe fereastra principală a bisericii, multe persoane demne de încredere l-au văzut pe slăvitul Sfînt Ianuarie în strai preoțesc, binecuvîntînd poporul – ca pentru a arăta că Dumnezeu se îndurase să apere orașul Neapole de incendiu și, pe deasupra, pentru a-l liniști și a-i risipi temerile, căci era gata să-l ajute la orice năpastă. Parcă i-ar fi spus: *Ego vobiscum sum, nolite temere** ... Și iată cum s-a confirmat această ocrotire din partea sfîntului: ieșind procesiunea din cetate prin Porta Capuana, în fața muntelui în flăcări, eminența sa arhiepiscopul a luat sticluța cu sîngele sfîntului și a făcut cu ea semnul crucii. Și atunci, trufașii nori încinși și aprinși, în prezența sîngelui aceluia care și în alte rînduri îi biruise și-i stinsese, au început să se risipească, au apucat-o altîncotro și, curînd, s-au făcut nevăzuți [...]."

Recunoscători, napolitanii au hotărît să organizeze o procesiune de mulțumire, care a avut loc în ziua de Înălțare din 1632, au comandat „un tabernacul de aur fin" în care să pună sticluța cu sîngele Sfîntului Ianuarie și, „în amintirea îndurării primite", au stabilit ca, pe viitor, în fiecare an, la 16 decembrie, să se țină o sărbătoare solemnă cu „procesiune generală".

Această istorisire și comentariul care o însoțește au pentru noi o valoare demonstrativă. Ele arată că erupția Vezuviului este resimțită ca o pedeapsă de la Dumnezeu – o relație cauză-efect pe care clerul o vîrîse adînc în mentalitățile colective. De aici și goana după duhovnici. Populația însă, indiferent de clasele cărora le aparține, este convinsă că există un protector capabil să domolească mînia Domnului. Se roagă la el, iar protectorul intervine pe dată și îi „liniștește": „Nu vă temeți, le spune el napolitanilor, sînt cu voi". Efectiv, locuitorii orașului vor scăpa cu viață. Primejdia se îndepărtează și chiar, adaugă cronicarul, ocrotirea venită din partea Sfîntului Ianuarie a fost într-atît de eficientă, încît nimeni nu s-a îmbolnăvit, deși oamenii stătuseră afară peste noapte, în ploaie și vînt[123]. Ce venea pe primul loc în demersul napolitanilor: frica de iad sau aceea că vor pieri din cauza erupției Vezuviului? Greu de spus.

Pentru populațiile de odinioară, Dumnezeu hotăra totul: erupțiile vulcanice și epidemiile, îmbolnăvirea și însănătoșirea. Aflat însă

* „Sînt cu voi, nu vă temeți" (n.t.).

departe şi temut, el trebuia luat cu frumosul şi îmbunat de „avocaţii" muritorilor. În acest context, ce sens putea avea o religie prea spiritualizată pentru nişte oameni lipsiţi de apărare în faţa ciumei, a norilor de lăcuste, a grindinii, a manei viţei-de-vie sau a secetei[124]? Închinarea la sfinţi permitea îndepărtarea acestor flageluri. Cum să nu fi jucat ea un rol considerabil în viaţa cotidiană şi în experienţa religioasă a indivizilor şi a colectivităţilor? Este semnificativă în această privinţă – şi numai un exemplu printre atîtea altele – următoarea rugăciune (culeasă în 1880 în regiunea Charente) către Sfînta Fecioară, invocată împotriva şerpilor şi a cîinilor turbaţi:

„[...] «Încotro, Măicuţă?» Iisus o întreabă.
– Of, dragul mamei, la tine vin degrabă.
Că peste oamenii din lumea asta
S-au abătut necazul şi năpasta.
De şerpi şi cîini răi să-i păzeşti
Ca să rămînă pururi teferi,
Pacea şi raiul să le dăruieşti
Ca unor minunaţi luceferi"[125].

În această invocaţie, vedem cum Maria obţine de la Iisus atît alungarea animalelor primejdioase, cît şi pacea paradisului. Totuşi, nu avem nici o îndoială că, în ciuda învăţăturii oficiale a Bisericii, pentru care numai Dumnezeu acţionează prin intermediari, populaţia credea adeseori într-o acţiune directă şi autonomă a sfinţilor, uitînd sau neştiind că aceştia sînt nişte simpli mijlocitori. De aici, credinţa destul de răpîndită în „relele date de sfinţi", care se puteau răzbuna dacă li se arăta dispreţ. Cu excepţia însă a acestui aspect aparte, numeroase documente apologetice de origine clericală răspîndeau ideea că sfinţii, invocaţi cum se cuvine, nu lasă nici o rugă fără răspuns şi că intervenţia lor este întotdeauna eficientă. Cum să nu li se atribuie atunci o putere proprie şi personală? Iar asta cu atît mai mult cu cît, înaintea apariţiei medicinei moderne, însănătoşirea după o boală gravă era adesea calificată drept minune[126].

Dar dacă sfinţilor li se atribuia puterea de a forţa natura sau, mai bine zis, de a o sili să li se supună, e pentru că, pe pămînt, ei depăşiseră limitele obişnuite ale condiţiei umane prin ascetismul vieţii sau prin eroismul martiriului. Sfinţii continuau deci, de dincolo de mormînt, o carieră imposibilă celorlalţi oameni. Dar, printr-o paradoxală răsturnare de situaţie, nişte oameni care fugiseră de lume, care dispreţuiseră bunurile pămînteşti, care înduraseră cele mai cumplite încercări deveneau pentru cei care se rugau la ei nişte tămăduitori, nişte protectori atenţi la nevoile concrete ale existenţei cotidiene. Sfinţii răspundeau la rugăciuni dăruind cu generozitate ceea ce, pe pămînt, refuzaseră pentru sine[127].

Trecerea de la ascet la sfîntul vindecător şi ocrotitor se vede limpede în cazul lui Gerard Maiella (Sfîntul Gerard), călugăr redemptorist mort în 1755, la douăzeci şi nouă de ani. Penitenţele lui erau „cumplite, declară un contemporan : post şi iar post, ciliciu şi iar ciliciu, priveghere şi iar priveghere [...]. Biciuirile lui pînă la sînge te umpleau de groază". Extazele îi sporiseră şi mai mult prestigiul. Acest „nebun pentru Hristos" nemîncat şi zdrenţăros s-a aflat, cît a trăit, în permanentă legătură cu ţăranii săraci din sudul Italiei, iar amintirea lui s-a păstrat mai întîi prin tradiţia orală a unor săteni neştiutori de carte. S-a constatat că regiunile care-l invocau în mod deosebit erau cele în care preţul grînelor era cel mai scăzut, iar specula din partea negustorilor era cea mai dură. Sfîntul Gerard a devenit astfel sfîntul prin excelenţă al pîinii, sfîntul la care oamenii se rugau în perioadele de foamete[128].

De cîţiva ani, istoriografia s-a aplecat cu atenţie asupra dosarelor miracolelor, îndeosebi din secolul al XVII-lea, care ne-au parvenit. Acest interes este lesne de înţeles dacă ne gîndim că, odinioară, miracolele erau „foarte frecvente". Nu erau „fapte excepţionale sau izolate", ci se integrau „în trama civilizaţiei". Oamenii trăiau „într-un adevărat climat miraculos"[129]. Dosarele miracolelor ne dau deci informaţii asupra cererilor – aproape întotdeauna privitoare la sănătate şi la viaţa materială – adresate sfinţilor de către credincioşi. Comparînd cîteva liste semnificative de miracole, eşalonate din secolul al XIV-lea pînă în secolul al XVII-lea inclusiv, obţinem tabelul de mai jos.

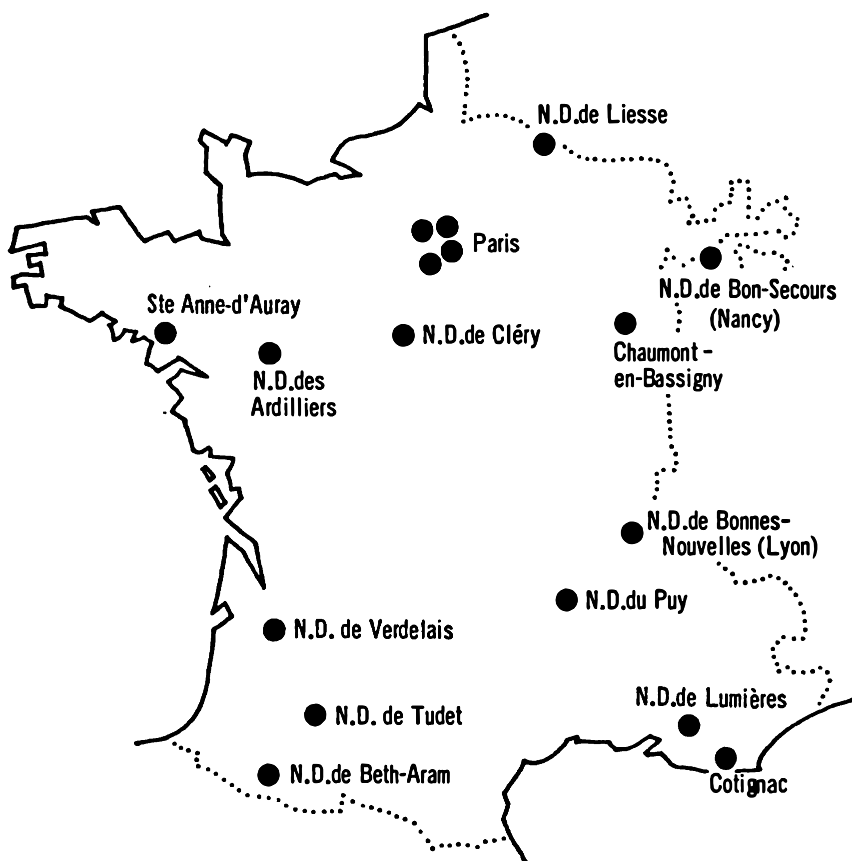
Miracole înregistrate	Total	Miracole terapeutice		Alte miracole	
		Număr	%	Număr	%
La Sainte-Catherine din Fierbois (provincia Touraine), 1375-1470[130]	236	108	45,8	128	54,2
Cu ocazia „scoaterii" moaştelor Sfîntului Marţial la Limoges, în 1388[131]	73	37	50,7	36	49,3
La Tours, pentru procesul de canonizare a Sfîntului Francisc de Paola, 1513[132]	60	53	88,4	7	11,6
La Marienweiher (Franconia), 1611-1618[133]	109	92	84,4	17	15,6
La mormîntul părintelui Honoré de Paris, la Chaumont-en-Bassigny, 1624-1650[134]	177	173	99,7	4	0,3
La Notre-Dame din Verdelais (provincia Guyenne), 1626-1674[135]	115	107	99,4	8	0,6

Miracole înregistrate	Total	Miracole terapeutice		Alte miracole	
		Număr	%	Număr	%
La Notre-Dame-de-Bonnes--Nouvelles, la abaţia celestinilor din Lyon, 1628-1638[136]	30	16	53,3	14	46,6
La Sainte-Anne din Auray, 1634-1646[137]	557	372	66,7	185	33,3
La Notre-Dame din Roquefort (provincia Languedoc), 1634-1671[138]	272	248	91,1	24	8,9
La Notre-Dame din Lumières (Provence), 1661-1665[139]	202	198	98,1	4	1,9

Chiar dacă dosarele exploatate în această listă sînt inegale ca volum, informaţiile pe care le furnizează sînt, în ansamblu, convergente. Sfinţii se ocupă în primul rînd de vindecări, chiar şi de „învieri" (mai ales de copii născuţi morţi). Ei nu sînt totuşi insensibili la conjunctură. Anumite circumstanţe aparte – de exemplu, războiul pe uscat sau pe mare – pot face ca solicitarea de sănătate să fie concurată de cererea de scăpare de necaz. Este ceea ce relevă cele trei dosare privitoare la Sfînta Ecaterina (de la Fierbois) între 1375 şi 1470, la scoaterea moaştelor Sfîntului Marţial la Limoges în 1388 şi, respectiv, la miracolele săvîrşite de Sfînta Ana (la Auray) între 1634 şi 1646.

Multe minuni ale Sfintei Ecaterina şi ale Sfîntului Marţial au loc în momentul în care, în timpul „războiului de o sută de ani", soldaţii englezi cutreieră şi jefuiesc vestul Franţei. Englezii iau prizonieri călători, pelerini sau nu, negustori, ţărani sau soldaţi. Aceştia o invocă pe Sfînta Ecaterina sau pe Sfîntul Marţial, se roagă la ei şi iată-i scăpaţi. De aici, proporţia anormal de mare de miracole, altele decît vindecările, care au loc cu ocazia „scoaterii" moaştelor din 1388 (49,3%) sau la sanctuarul de la Fierbois (54,2%): majoritatea miracolelor din această categorie o constituie eliberările din mîinile duşmanilor. Tot astfel, în secolul al XVII-lea, nişte marinari capturaţi tocmai în Atlantic de piraţii din nordul Africii se roagă la Sfînta Ana din Auray, făgăduindu-i că, dacă vor scăpa, vor merge în pelerinaj la sanctuarul ei. Ruga le va fi îndeplinită. În plus, printre miracolele care nu se referă la vindecări se numără întotdeauna intervenţii graţie cărora oamenii au scăpat, contrar oricăror aşteptări, dintr-un accident, dintr-un incendiu sau de la înec. Lista de la Sainte-Anne din Auray cuprinde 91 de cazuri de persoane scăpate tefere din naufragii sau de la înec. Astfel, miracolele terapeutice sînt, în ansamblu, majoritare, dar proporţia celorlalte miracole (17% pentru cele şapte dosare din secolul al XVII-lea reţinute

Principalele sanctuare făcătoare de minuni din Franţa secolului al XVII-lea (graniţa de dinainte de 1648)



Sursă: J. de Viguerie, „Les miracles dans la France du XVII[e] siècle", *XVII[e] siècle*, nr. 140, iulie-septembrie 1983, p. 321.

aici) nu este deloc neglijabilă, mai ales dacă sanctuarul se afla în apropierea mării, element periculos prin excelenţă.

Putem încerca o analiză mai fină a vindecărilor, dar precizăm de la început caracterul ei întru cîtva artificial. Căci documentele nu permit o separare între bolile „organice" şi cele „funcţionale". Mai mult, uneori se menţionează numai „boală", iar orice încercare de interpretare se dovedeşte atunci imposibilă. Prin urmare, nu prezentăm decît cu titlu informativ repartiţia mai detaliată a vindecărilor care au avut loc la

Sainte-Anne din Auray şi, respectiv, la Notre-Dame din Lumières în secolul al XVII-lea:

Miracole terapeutice	Sainte-Anne din Auray		Notre-Dame din Lumières	
	număr	%	număr	%
Învieri (inclusiv de copii născuţi morţi)	0	0	17	8,6
Boli contagioase, organice sau nedeterminate, „dureri"	200	53,8	111	56,1
Paralizii, tulburări locomotorii	54	14,5	31	15,6
Boli de ochi, urechi, tulburări de vorbire	46	12,3	15	7,6
Boli mentale, epilepsie, nebunie	23	6,1	0	0
Naşteri dificile, urmări ale naşterilor, sterilitate	25	6,8	3	1,5
Răniri, accidente	24	6,5	21	10,6
TOTAL	372	100	198	100

În ciuda caracterului imprecis al documentaţiei, constatăm o prezenţă semnificativă a vindecărilor, pe de o parte, de paralitici, iar pe de altă parte, de orbi, de persoane cu probleme de vedere şi de surzi. Acestea reprezintă 110 cazuri (26,6%) la Sainte-Anne din Auray şi 46 de cazuri (23,2%) la Notre-Dame din Lumières. O remarcă asemănătoare a fost făcută şi cu privire la miracolele medievale. De aceea putem pune din nou o întrebare formulată de alţi cercetători: exista oare o proporţie însemnată de paralitici, orbi şi surzi în societatea de odinioară, sau avem mai degrabă de a face cu un model evanghelic, beneficiarii tipici ai minunilor din Noul Testament fiind tocmai paraliticul, orbul şi surdul?[140]

O dată făcută însă această precizare, se cuvine să constatăm că, invers, pe durată lungă, numărul bolnavilor cu afecţiuni motorii a tins să scadă. La începutul secolului al XIII-lea, pacienţii de acest gen constituiau cel puţin 40% din clientela anumitor sanctuare din Italia[141]. În procesele de canonizare din perioadele 1201-1300 şi 1301-1417, André Vauchez constată că paraliticii scad la 28,8%, apoi la 12,5% din numărul total al celor vindecaţi prin miracole de care s-a ocupat în studiile sale. La Sainte-Anne din Auray şi la Notre-Dame din Lumières, în secolul al XVII-lea, aceste proporţii ating 9,6% şi, respectiv, 9,2% (14,4% şi 15,6% din numărul bolnavilor vindecaţi). Astfel, paraliziile continuă să aparţină „domeniului miracolelor", dar acesta s-a diversificat mult faţă de secolul al XII-lea sau de începutul secolului al XIII-lea, incluzînd acum o mare varietate de boli şi chiar, după cum am văzut, diferite forme de ocrotire şi de izbăvire de necazuri. Sînt întru totul

de acord cu André Vauchez, care arată că această diversificare a tipologiei miracolelor a fost o consecinţă a înmulţirii rugăciunilor însoţite de făgăduinţe[142].

Înainte de secolul al XIII-lea, rugăciunile de acest fel erau relativ rare. Suferinzii erau duşi la mormintele sau la sanctuarele sfinţilor. Unii erau grav bolnavi, dar transportabili, fiind vorba îndeosebi de orbi, surzi, paralitici, „nebuni" şi epileptici[143]. În schimb, după ce nu a mai fost nevoie de prezenţa efectivă la locul sacru în momentul producerii miracolului, au apărut o sumedenie de alte intervenţii miraculoase în cursul unor accidente, războaie, naşteri dificile etc. În secolul al XVII-lea – mai cu seamă la Sainte-Anne din Auray, care a furnizat, pentru această perioadă, cea mai bogată documentaţie legată de miracole cunoscută actualmente în Franţa –, cele mai multe miracole se produc în urma unei rugi însoţite de o făgăduinţă. Beneficiarul sau beneficiarii merg apoi în pelerinaj la locul unde sînt rugaţi sfinţii pe care i-au invocat cu succes.

Toate dosarele miracolelor din perioada modernă care au ajuns pînă la noi converg, cel puţin în cazul Franţei, spre o singură concluzie: fenomenele miraculoase se produc cu cea mai mare intensitate în secolul al XVII-lea, mai exact în intervalul 1620-1670. După această perioadă, documentele înregistrează o scădere simţitoare. Oare din comoditate, paznicii sanctuarelor nemaiostenindu-se să repete istorisiri care semănau prea mult între ele? Comoditatea va fi avut şi ea un rol în multe cazuri, dar nu pretutindeni, aşa că trebuie căutate şi alte explicaţii. Poate că, de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, şi anchetele deveniseră mai exigente, eliminînd cazurile îndoielnice. Se pare că şi afluxul de pelerini a scăzut atunci proporţional. Această exigenţă ar trebui legată şi de reacţia antimistică ce prinde contur în Franţa anilor 1660-1680[144]. În acelaşi timp, scade în intensitate acţiunea clerului regular, care fusese vîrful de lance al Reformei catolice. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, clerul regular trece oarecum într-un plan secund, locul lui fiind luat de un cler secular mai şcolit şi mai bine format decît pînă atunci, şi care preia conducerea vieţii religioase a populaţiei. Or, sanctuarele făcătoare de minuni au fost, în majoritate, lansate, relansate sau preluate de congregaţii: de Sainte--Anne din Auray şi Notre-Dame din Lumières se ocupau carmeliţii, de Notre-Dame des Ardilliers din Saumur – oratorienii, de Notre-Dame-de--Bonnes-Nouvelles din Lyon – celestinii, de Notre-Dame din Rochefort – marianiştii[145] ş.a.m.d. Vindecările şi izbăvirile extraordinare le aduceau cinstire şi glorie paznicilor locurilor unde se produceau. „Valul devot" şi „invazia mistică" pe care le-a cunoscut Franţa între 1620 şi 1670 au fost însoţite de un şir de miracole, iar acestea s-au rărit pe măsură ce zelul congregaţiilor scădea.

*Beneficiari ai miracolelor**

Miracole petrecute	Bărbaţi	Femei	Copii	Total
La Sainte-Catherine din Fierbois (1375-1470)	157	36	65 (25,3%)	258
Cu prilejul „scoaterii" moaştelor Sfîntului Marţial în 1388, la Limoges	38	12	23 (31,4%)	73
La Marienweiher (secolul al XVII-lea)	47[146]	34	25 (22,9%)	106
La mormîntul părintelui Honoré de Paris, la Chaumont-en--Bassigny (secolul al XVII-lea)[147]	71	45	46 (28,3%)	162
La Notre-Dame din Liesse, lîngă Laon (secolul al XVII-lea)[148]	90	68	37 (18,4%)	195
La racla Sfintei Fara, la Faremont, în Brie (secolul al XVII-lea)[149]	28	21	6 (10,9%)	55
La Notre-Dame din Rochefort (secolul al XVII-lea)	195		77 (27,9%)	272
La Notre-Dame-de-Bonnes--Nouvelles din Lyon (secolul al XVII-lea)	8	12	9 (31%)	29
La Sainte-Anne din Auray (secolul al XVII-lea)	230	125	186 (38,3%)	541
La Notre-Dame din Lumières (secolul al XVII-lea)	54	37	111 (54,9%)	202

Din contabilizarea beneficiarilor de miracole reiese că de intervenţia sfinţilor se bucurau destul de frecvent copiii – dovadă că părinţii se rugau pentru ei şi purtau deci de grijă odraslelor lor, chiar şi într-o perioadă cu o mortalitate infantilă ridicată.

Din tabelul de mai sus rezultă, mai întîi, că cele două dosare ale miracolelor din secolele XIV-XVI reţinute aici nu se deosebesc prea mult, în ceea ce-i priveşte pe copii, de cele din secolul al XVII-lea şi că, în ansamblu, copiii reprezintă o treime din beneficiarii miracolelor – proporţie de care orice istorie a copilăriei trebuie să ţină cont. De reţinut că cele trei locuri care au oferit cele mai lungi liste de miracole

* Este vorba de beneficiarii miracolelor, şi nu de miracole, aceeaşi persoană putînd beneficia de mai multe miracole: astfel, la Sainte-Anne din Auray sînt 541 de beneficiari, dar 557 de miracole. Invers, de un singur miracol puteau beneficia mai multe persoane în acelaşi timp: de aceea, la Sainte--Catherine din Fierbois avem 258 de beneficiari şi numai 236 de miracole.

din Franţa secolului al XVII-lea (Sainte-Anne din Auray, Notre-Dame din Rochefort şi Notre-Dame din Lumières) totalizează la un loc 36% de copii salvaţi prin intervenţia sfinţilor. Povestirile cu miracole, deşi întotdeauna redactate de clerici, prezintă pentru noi avantajul că scot în evidenţă atitudinile şi demersurile unor persoane care aparţineau populaţiei în ansamblul ei. Avem astfel informaţii despre ele şi despre psihologia lor. Totodată, ne îndepărtăm de documentele iconografice şi literare pe baza cărora s-a ajuns la concluzia pripită că sentimentul copilăriei era absent în Evul Mediu şi chiar şi mai tîrziu. În realitate, copilul este foarte prezent în sursele utilizate aici[150].

O altă informaţie oferită de studierea miracolelor din secolul al XVII-lea şi a ex-voto de mulţumire care erau adesea consecinţa acestora priveşte nivelul social al familiilor favorizate de intervenţia cerească. La Notre-Dame din Lumières, ex-voto pictat a fost mai întîi „opţiunea, de regulă, a elitei societăţii – nobilime sau burghezie [...] în marele elan de devoţiune ce a urmat introducerii Reformei catolice"[151]. Exista, desigur, un anume paralelism între miracole şi ex-voto. Or, în condiţiile în care, la Notre-Dame din Lumières, putem situa pe scara socială, între 1661 şi 1685, familiile beneficiare ale acţiunii Fecioarei, ne dăm seama că circa un sfert dintre ele erau familii de oameni bogaţi sau înstăriţi[152], ceea ce corespunde unei suprareprezentări a acestor medii în raport cu ansamblul populaţiei. O asemenea constatare este şi mai frapantă la Sainte-Anne din Auray, unde persoanele aparţinînd clerului (2,8%), nobilimii (9,4%) şi burgheziei (30%) totalizează 42,2% dintre beneficiarii miracolelor[153]. O altă indicaţie concordantă: la Sainte-Anne, 51,7% dintre bărbaţii şi 27,2% dintre femeile care beneficiaseră de intervenţia cerească ştiu să se iscălească[154]. Aşadar miracolul pare să-i favorizeze pe cei din pătura şi aşa favorizată a societăţii din vremea aceea.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că, în sanctuarul breton, beneficiarii de miracole care locuiesc „la oraş" şi la ţară sînt în proporţie de 34,9%, respectiv 62,6%, 2,5% rămînînd nedeterminaţi. Dacă ţinem seama de repartiţia populaţiei din provincie în epoca aceea (maxim 15% orăşeni), este limpede că cei de la ţară sînt subreprezentaţi. La Notre-Dame din Liesse, din 112 beneficiari cărora li se poate stabili originea, 67, adică 59,8%, sînt orăşeni, dintre care cel puţin jumătate vin de la Paris[155]. Mediilor urbane li se datoreşte răspîndirea Reformei catolice şi înavuţirea sanctuarelor făcătoare de minuni, chiar dacă acestea erau situate în afara oraşelor. Aceste precizări convergente trimit la o consideraţie istorică prezentată mai sus şi care-şi află astfel confirmarea: în epoca de aur a Reformei catolice din Franţa (dar, bineînţeles, şi în celelalte ţări catolice), nu se poate stabili o distincţie între atitudinea elitelor şi aceea a maselor faţă de miracole. Toate păturile sociale cer cu stăruinţă intervenţia cerului pentru a obţine vindecarea de boli sau izbăvirea de necazuri. „În domeniul cultului sfinţilor, constată Jean-Claude Schmitt,

unanimitatea atitudinilor a prevalat adesea asupra clivajelor culturale şi sociale."[156] În schimb, judecînd după ex-voto din Provence, studiate de Bernard Cousin, această practică devoţională se va dezvolta, după 1720-1730, mai ales în mediile populare din care, de atunci încoace, provin majoritatea donatorilor, în vreme ce clasele bogate se vor abţine tot mai mult[157]. Atitudinea lor faţă de miracol se va fi schimbat.

Invocarea sfinţilor

Nevoia de protecţie cerească, exprimată de cererile de miracole, transpare şi din invocaţiile adresate sfinţilor. Un erudit de la sfîrşitul secolului al XIX-lea a adunat astfel de invocaţii (în număr de 3.216) într-o carte consacrată *Sfinţilor patroni ai breslelor*[158]. În realitate, conţinutul acestei lucrări este mult mai bogat decît lasă să se înţeleagă titlul. Numai 40% dintre aceste rugăciuni provin de la breslele meşteşugăreşti propriu-zise. Majoritatea o constituie invocaţiile către sfinţi cărora li se atribuia puterea de a apăra de boli, intemperii, accidente etc. Aceste rugăciuni datează din epoci diferite, unele încă din vremea Sfîntului Grigore de Tours, în timp ce altele au fost culese din autori „recenţi", adică din secolul al XIX-lea. Multe provin din regiuni francofone. Această documentaţie, oricît de nesatisfăcătoare din punctul de vedere al exigenţelor ştiinţifice, aduce totuşi o serie de informaţii utile asupra urgenţelor care-i determinau pe oameni să ceară ajutorul sfinţilor. Dacă lăsăm deoparte aspectul corporativ al dosarului, putem clasifica principalele cereri adresate sfinţilor astfel:

Motive de cerere	Numărul invocaţiilor	% în raport cu cele 1.985 de cereri „necorporative"
Împotriva intemperiilor, furtunilor, secetei, flagelurilor, dăunătorilor; pentru ocrotirea „roadelor pămîntului"	262	13,9
Pentru sănătatea copiilor	144	7,2
Împotriva „febrei"	123	6,2
Pentru sarcină, naşteri, urmări ale naşterii, alăptare; împotriva sterilităţii	111	5,4
Pentru animalele domestice	74	3,7

Din aceste cifre reiese importanţa deosebită a ploii şi a vremii frumoase în civilizaţia rurală de odinioară. Întreaga viaţă era determinată de evenimentele meteorologice imprevizibile. În general, protejarea „roadelor pămîntului" constituia prioritatea priorităţilor. De aici, prin extensiune, cele 74 de rugăciuni pentru animalele domestice despre

care istorisirile miracolelor nu spun mai nimic – nu însă şi binecuvîntările, după cum am arătat mai sus. Din aceeaşi clasificare mai reiese şi interesul arătat sănătăţii copiilor. Preocuparea este atît de însemnată, încît cererile de acest gen stau în fruntea tuturor invocaţiilor referitoare la sănătatea umană: ceea ce confirmă şi chiar întăreşte impresia lăsată de istorisirile miracolelor. La rîndul lor, cele 111 rugăciuni pentru femeile sterpe, dar şi gravide sau lăuze amintesc, dacă mai era nevoie, mîndria de a fi mamă, dar şi dificultăţile legate de naştere pentru nişte femei a căror viaţă era în primejdie de fiecare dată cînd aduceau pe lume un copil[159].

Toate listele de miracole analizate pînă acum se referă la sfinţi cu mai multe haruri. Fireşte, Maica Domnului ocupă primul loc. Cum să nu obţină ea de la fiul ei tot soiul de vindecări şi izbăviri? Sfînta Ana, venerată la Auray, era, pentru cei care o invocau, o a doua Fecioară Maria, veneraţia trecînd, în mod logic şi firesc, de la mamă la bunică, iar puterile miraculoase extinzîndu-se în totalitate de la fiică la mamă. La rîndul lor, Sfîntul Marţial şi Sfînta Ecaterina din Alexandria, invocaţi la Limoges şi, respectiv, la Fierbois, dobîndiseră un asemenea renume, fiecare în sanctuarul şi în regiunea sa, încît era de neconceput ca ei să fie invocaţi pentru o categorie anume de miracole. Locul care li se atribuia în ceruri, în imediata apropiere a Mîntuitorului, justifica diversitatea cererilor ce le erau adresate. Totuşi, cînd sfinţii vindecători specializaţi sînt astfel detronaţi în beneficiul unor personaje cereşti cu o statură mai importantă şi cu puteri multiple, acest lucru se întîmplă adesea mulţumită instituţiei bisericeşti. Oamenii Bisericii, care înregistrau miracolele, fie pentru procesele de canonizare, fie pentru a atrage atenţia asupra sanctuarului de care se îngrijeau, aveau tendinţa de a sublinia polivalenţa darurilor dobîndite. Desluşim astfel o tensiune sau un decalaj, în sînul unei credinţe comune în miracole, între o religie clericală care sublinia diversitatea binefacerilor împărţite în cîteva locuri sacre bine controlate şi o religie mai „populară" care, în mod spontan, ar fi preferat să se adreseze mai multor sfinţi, mai specializaţi, şi ale căror locaşuri sacre erau risipite pe la ţară şi prin oraşe.

În legătură cu sfinţii specializaţi s-au scris şi se mai pot scrie lucrări întregi, într-atît de mare a fost odinioară importanţa lor. Sfinţii apărători de ciumă, Roch şi Sebastian, sînt deosebit de celebri din pricina fricii legitime pe care ciuma le-o stîrnea oamenilor după epidemia din 1348. Vom vorbi despre ei în capitolul următor. Le-au fost consacrate nenumărate tablouri, statui şi capele. Mai puţin cunoscut este în schimb faptul, atestat în mai multe locuri, că „mistere" ale Sfîntului Sebastian sau ale Sfîntului Roch au fost celebrate pentru a pune capăt unei molimi sau pentru a ţine la distanţă ameninţarea unei epidemii. La Abbeville se reprezintă în 1493 o *Viaţă a cinstitului Sfînt Roch*, iar

la Chalon-sur-Saône – care, în 1497, suferă de ciumă de mai bine de şase ani – se joacă un „mister al Sfîntului Sebastian" pentru a potoli mînia lui Dumnezeu[160]. La 4 septembrie 1603, o hotărîre a consiliului orăşenesc din Saint-Jean-de-Maurienne reaminteşte că „în anul 1598, fiind oraşul nostru şi cele dimprejur lovite de molimă, capii familiilor strînşi cu toţii laolaltă au făcut legămînt solemn să reprezinte, întru cinstirea lui Dumnezeu şi slava Sfîntului Sebastian, misterul vieţii sfîntului, al martiriului şi al pătimirii sfîntului"[161]. O *Tragedie a martiriului şi morţii Sfîntului Sebastian sub domnia lui Diocleţian [...]*, însoţită de rugăciuni de spus la vreme de molimă şi publicată la Nancy în 1628, este jucată ulterior la Plombières de confreria Sfîntului Sebastian, „spre zidirea duhovnicească a ciumaţilor şi bolnavilor veniţi la băi"[162]. La Lans-le-Villard există o capelă a Sfîntului Sebastian din secolul al XVII-lea, cu o pictură ce zugrăveşte viaţa sfîntului. Se pare că a fost dăruită de un notar, epitrop al localităţii, care, vindecîndu-se de ciumă prin mijlocirea sfîntului, pusese să se joace un mister al Sfîntului Sebastian şi plătise decorarea capelei[163].

Astfel de fapte, atestate îndeosebi în Savoia şi în Dauphiné, relevă utilizarea teatrului religios ca terapie, mai ales colectivă, în caz de epidemii ; lucru confirmat de o hotărîre a autorităţilor din Saint-Jean-de--Maurienne în 1556 :

> „Domniile lor epitropii nobilimii şi ai stării a treia şi celelalte persoane aflate de faţă, după rugăciunea *Veni Creator* cîntată în corul bisericii parohiale Notre-Dame [...] au făgăduit [...] că vor reprezenta, cu personaje, misterul Patimilor [...] şi deie [Domnul] ca, pentru acea Pătimire făgăduită ca mister, să alunge urgia şi molima care sînt şi domnesc acum în oraşul nostru şi să se îndure de sărmanul lui popor şi să se milostivească de el.
>
> [S-au mai prevăzut o procesiune şi ridicarea a trei cruci] şi, pînă ce misterul va fi reprezentat cu personaje, au făgăduit să rînduiască o liturghie mare, cu diacon şi subdiacon, în toate vinerile"[164].

Au existat şi alţi sfinţi care s-au bucurat – într-o mai mică măsură decît sfinţii Roch şi Sebastian – de o celebritate, cel puţin locală, despre care istoria a vorbit mai puţin, dar care însemnau mult pentru populaţia dintr-o regiune anume sau de o profesie anume : de pildă, în Alsacia, Sfîntul Urban, al cărui cult pare să se fi răspîndit în paralel cu extinderea zonei viticole, mai ales în secolele XIV-XVI[165]. Sfîntul Urban fusese papă în secolul al III-lea. Abaţia Erstein, aflată la sud de Strasbourg, a căpătat cîteva moaşte de-ale lui pe la 850. Se crede că, în decursul pontificatului său, Urban a poruncit ca patenele şi potirele folosite la liturghie să fie făcute, pe viitor, din aur sau argint. De aici, legătura dintre papă şi cupa plină cu vin. Probabil că a existat însă o contaminare cu Sfîntul Urban, episcop de Langres, care, în timpul unei persecuţii din secolul al V-lea, s-a refugiat în regiunea

viticolă alsaciană. În orice caz, dacă a fost vorba de o asimilare, aceasta s-a făcut în beneficiul papei ale cărui moaşte se aflau la Erstein şi a cărui sărbătoare cădea pe 25 mai, dată la care dreptul medieval german fixa încheierea contractelor dintre proprietarii de vii şi arendaşi. Date fiind popularitatea Sfîntului Urban în Alsacia şi marele pelerinaj la moaştele lui de la Erstein, este de mirare că patronajul lui în această provincie se limitează la şase parohii, trei capele şi două altare. De remarcat însă că, invers, prin imagini, confrerii şi bresle (de podgoreni), Sfîntul Urban era prezent din nordul şi pînă în sudul Alsaciei şi că, în plus, procesiunile din 25 mai organizate în cinstea sa erau celebrate mai pretutindeni, îndeosebi în zona viticolă. Ierarhii par să fi pus stavilă unui cult care, prin aspectele lui bahice, tindea să scape de sub control şi împotriva căruia Reforma protestantă a reacţionat energic.

Tot astfel, Biserica Catolică a fost stînjenită de cultul închinat în Bretagne (pînă într-o perioadă recentă) Sfîntului Diboan, numit şi Diboen, Iboan sau Iboen. Nu dispunem de nici un text despre viaţa acestui personaj. Nu se cunoaşte nici data la care este prăznuit, nici locul unde ar fi îngropat. Iată de ce s-a putut vorbi, în legătură cu el, de o „hagiografie fără text”[166]. Cultul lui era şi încă mai este foarte răspîndit, iar în Cornouaille este venerat în nu mai puţin de douăzeci şi cinci de locuri. „Diboan” este un cuvînt alcătuit dintr-un prefix privativ şi din substantivul *poan*, care înseamnă „suferinţă”. Traducerea cea mai apropiată ar fi deci „Nedurere” – iar aceasta este şi funcţia Sfîntului Diboan. Căci el era rugat (şi probabil că încă mai este rugat) pentru izbăvirea de suferinţă a unui muribund şi pentru a scoate un suflet din purgatoriu. Biserica l-a împins pe Sfîntul Diboan spre acest al doilea rol. Pe de altă parte, ea a dat adeseori capelelor unde se desfăşoară iertările Sfîntului Diboan – şi pe care toată lumea le numeşte „capelele Sfîntului Diboan” – nume oficiale diferite, punîndu-le sub patronajul Sfintei Fecioare, a Sfîntului Abdon, a Sfîntului Ludovic etc. Pe alocuri, a încercat să grefeze numele lui Diboan pe numele unui sfînt necontestat. Sfîntul „Nedurere” şi-a continuat însă cariera autonomă, şi este clar că intervenţia lui în favoarea sufletelor din purgatoriu este o funcţie supraadăugată. Biserica a operat o deplasare de sens sau, mai bine zis, a suprapus cererea de trecere din purgatoriu în paradis peste aceea de trecere liniştită de la viaţă la moarte. Principala rugăminte adresată Sfîntului Diboan era aceea de a pune capăt suferinţelor, deci existenţei unei persoane care nu mai avea nici o şansă de supravieţuire. Altfel spus, era vorba de solicitarea pentru pacient a unei morţi rapide şi blînde: o „eutanasie”, în sensul etimologic al termenului.

Ajutorarea bolnavilor aflaţi în agonie părea o funcţie îndeajuns de importantă pentru a fi încredinţată şi altor personaje sfinte, acolo unde Sfîntul Diboan nu era cunoscut. Ogar devenit om, episcop şi martir, Sfîntul Guinefort s-a numărat printre cei cărora li s-a atribuit

acest rol. La sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, Sfîntului Guinefort i se cerea, la Lamballe şi în cantonul Pleine-Fougères, să aducă „viaţă sau moarte" bolnavilor care rezistau prea mult agoniei. O mărturie din regiunea Haute-Bretagne publicată în 1889 afirmă: „Cînd cineva este grav bolnav, cînd este socotit pierdut iar starea sa nici nu se înrăutăţeşte, nici nu se îmbunătăţeşte, oamenii se roagă la Sfîntul Guinefort şi aprind o lumînare – dacă se poate, în faţa icoanei lui – ca să aducă o schimbare, fie în bine, fie în rău, jucînd, cum ar veni, totul sau nimic. De aceea se şi spune: *Saint Guinefort, pour la vie ou la mort* [«Sfinte Guinefort, viaţă sau moarte»]"[167].

O asemenea invocaţie nu pomeneşte de „moartea bună" în sens religios, ci în sens fizic. Oamenii cer fie vindecarea, fie o moarte rapidă şi lipsită de suferinţă. Or, formula de invocare – „Sfinte Guinefort, viaţă sau moarte" – este atestată, potrivit lui Jean-Claude Schmitt, nu numai în Haute-Bretagne, ci în cel puţin alte cinci locuri diferite, aflate la distanţă unul de celălalt: la Pavia, pe malurile rîului Lignon (în Forez), la Saint-Pardoux-Corbier (în Corrèze), în Berry şi la Arques (Pas-de--Calais)[168]. Este oare prea mult să afirmăm că, în multe cazuri, funcţia îl crea pe sfînt sau cel puţin îi „fabrica" un rol şi o personalitate conform unor nevoi şi cereri care, altfel, n-ar fi putut fi primite şi satisfăcute?

Studiul specializării sfinţilor scoate la iveală un lucru cert: populaţiile creştine de odinioară nu numai că au pus toate corpurile profesionale sub stindardul unor avocaţi cereşti potriviţi, dar şi-au mai ales şi cîte un protector religios pentru fiecare boală, ameninţare sau primejdie. Astfel, în capela Notre-Dame-d'En-Haut de Trédaniel (Côtes-du-Nord), vedem şapte statui de sfinţi vindecători, între care şi aceea a Sfîntului Houarniole, invocat împotriva fricii[169]. Aproape pretutindeni exista cîte un sfînt însărcinat să alunge frica şi să dea curaj celor care se rugau la el: aici Sfînta Nomadia, dincolo Sfîntul Orentius sau Sfînta Restituta[170] ş.a.m.d. Nu întîmplător Sfîntul Houarniole era venerat în acest scop în Bretagne. Se pare că numele său este o deformare a numelui unui ascet orb din secolul al VI-lea, Herveus (Hervé). Legenda spune că un lup mîncase măgarul de care se folosea sfîntul. Pentru a-l pedepsi, Herveus l-a silit să ia locul victimei. Sfîntul Herveus era aşadar invocat împotriva lupilor. Or, aceştia au fost multă vreme unul din principalele motive de frică în zonele rurale[171]. Iată de ce în regiunea Brie, dar şi prin alte părţi, Sfîntul Lup era rugat să-i vindece pe copii de frică şi de convulsii şi, în general, să alunge lupii. Însuşi numele lui îl predestina să înfrunte duhul rău întruchipat de lup sau de fantoma acestuia, vîrcolacul[172].

Cazul Sfîntului Lup este ilustrarea exemplară a unui proces prin care unui sfînt i se atribuia o putere ce corespundea cumva cu numele lui. Acest nume acţiona atunci ca un mijloc de apărare în limitele spaţiului semantic creat astfel. Scriitorii protestanţi din secolul

al XVI-lea au ridiculizat aceste „jocuri de cuvinte" prin care se producea, în mentalitatea populară, o trecere de la numele unui sfînt la puterea lui terapeutică. „Cîtorva sfinţi, constată Henri (II) Estienne, li s-au încredinţat sarcini după numele lor, [de pildă] sfinţilor medici, care ar tămădui boli apropiate ca nume de numele lor [...]. Cînd s-a spus că Sfîntul Acharius i-ar vindeca pe certăreţi [fr. *acariâtres*], nu mă îndoiesc că s-a avut în vedere originea numelui său [...]. Pe acelaşi temei [...], Sfîntul Mamert a devenit medicul mamelelor."[173] Înţelegem iritarea lui Henri Estienne, purtător de cuvînt al unei religii purificate, în faţa a ceea ce i se părea un politeism de nestăvilit. Însă el nu a observat nevoia de securitate care se exprima prin această multitudine de mijloace.

Mecanismul a continuat să funcţioneze mult după secolul al XVI-lea. Jacques Gélis a pus în evidenţă „puterea numelor" în terapia de odinioară, referindu-se la sfinţii vorbirii şi la sfinţii mersului[174]. Sfîntul Mummolinus a fost multă vreme invocat în Flandra franceză pentru bîlbîiţi şi surdomuţi, precum şi împotriva dificultăţilor de vorbire ale copiilor mici. Evident, numele lui trebuie pus în legătură cu verbul *mummeln* („a bolborosi"). La poalele Larzacului, de-a lungul secolelor, mulţi adulţi şi mai ales copii au fost duşi, pentru a-şi recăpăta uzul vorbirii, la sanctuarul Sfintei Fecioare a „locului unde se vorbeşte" (*Parlatges*). La Villeneuve-en-Brie era venerată, pînă relativ de curînd, o statuie a Sfintei Avoye (Avia) sau a Sfîntului Avoi, la care mamele îşi duceau copiii care învăţau tîrziu să vorbească: se făcea o legătură între glasul [fr. *voix*] copilului şi numele sfîntului („*saint Ta voix*" – „sfîntul Glasul-tău"). Muţenia este însă mai rară decît paralizia membrelor inferioare: de aici, apelul frecvent, tot pe baza unor alunecări fonetice, la sfinţii despre care se credea că facilitează mersul, graţie numelui lor. La Vaux, lîngă Amiens, copiii erau duşi la piatra Sfîntului Vast (Vedastus), al cărui nume aminteşte de „*Va!*", imperativul verbului *aller*, „a umbla". Pentru acelaşi motiv, în Savoia, la Vétraz-Monthoux, i se înălţau rugăciuni Sfîntului Albin, deoarece în dialectul local *Al-bin* înseamnă „a merge bine". Unii mijlocitori, de pildă Sfîntul Lié sau Liévin (Livinus), aveau puterea de a „dezlega" [fr. *délier*], deci de a facilita deopotrivă umbletul şi vorbirea.

La sfîrşitul secolului al XVI-lea, protestantul Philippe Marnix constata cu ironie şi îndreptăţire: „Fiece boală are cîte un medic, cîte un spiţer şi cîte un savant"[175]. Ca şi Henri Estienne însă, Marnix se înşela cu privire la procesul de „fabricaţie" a sfinţilor, căci dădea vina numai pe Biserica Catolică: „Sfînta Mamă Biserica, scria el, s-a străduit mult să dea fiecăruia dintre ei cîte un rol, o însărcinare şi o slujbă, cum se face în ajunul Epifaniei"[176]. Marnix nu-şi dădea seama că Biserica se mulţumea în primul rînd să consfinţească şi să canalizeze nenumăratele rugi adresate cerului pentru sănătate şi bunuri materiale, rugi care nu

aveau nici o şansă de împlinire decît dacă numărul personajelor menite să le asculte creştea aproape la infinit.

Un fapt recent scos la iveală de cercetările asupra locurilor de cult relevă interesanta dublă titulatură a anumitor biserici. Una, titulatura oficială sau cea mai oficială, trimite, de pildă, la Sfîntul Petru sau la Sfînta Fecioară. Există însă şi o a doua, rareori menţionată în procesele-verbale ale vizitelor pastorale, în care apare un patron „uzurpator", adeseori un sfînt preferat de devoţiunea populară şi adorat ca protector al sănătăţii, al vitelor sau al recoltelor. Astfel, la Happonvilliers, în regiunea Perche, între 1648 şi 1659, Sfîntul Blaziu îl dublează pe Sfîntul Petru, iar uneori îi ia chiar locul. Or, satul cu pricina a rămas pînă în zilele noastre un loc de cult închinat Sfîntului Blaziu, ocrotitor al sănătăţii animalelor şi oamenilor. Nu departe de aici, la Combres, Sfîntul Anton i-a luat practic locul Mariei încă din secolul al XVII-lea şi a rămas pînă în secolul XX obiectul unei devoţiuni locale dublate de sărbătoarea anuală „a Porcului"[177].

Observatorul de astăzi, adică istoricul care poate privi mai de la înălţime imensul domeniu de studiu reprezentat de cultul sfinţilor de odinioară, trebuie să facă o triplă distincţie. Lucrul cel mai vizibil este, mai întîi, rolul jucat de anumite personaje de mare statură, polivalente şi care intervin cu succes pe toate planurile. Acestei categorii îi aparţin Maria şi Sfînta Ana, dar şi (într-o geografie mai îngustă) Sfîntul Marţial ori Sfîntul Francisc de Paola – sau, în Franche-Comté, Sfîntul Claudiu, care fusese arhiepiscop de Besançon în veacul al VII-lea. O rugăciune de la începutul secolului al XVI-lea îi spunea acestuia din urmă:

„Tu, ce ne scoţi dintr-ale morţii gheare,
Şi-ntemniţaţilor le-aduci scăpare,
Lumină dai celor nevăzători,
Şi-i ocroteşti pe bieţii călători,
Celor ce-au rătăcit le-arăţi limanul,
Celor nemîngîiaţi le-alungi aleanul,
Te îngrijeşti cu drag de surzi şi muţi,
La vreme de primejdie ne-ajuţi,
Sfinte Claudiu, vrednic, scump şi tare,
Te rog, adu-mi şi mie alinare"[178].

La nivelul imediat inferior se află mijlocitorii cărora Biserica le recunoaşte oficial anumite haruri precise, recomandînd – sau acceptînd – ca acestora să li se adreseze rugi de către credincioşii care, astfel, vor putea profita de puterile lor excepţionale. Este îndeosebi cazul celebrilor paisprezece sfinţi „auxiliatori" pe care Roma, după Conciliul de la Trento, s-a străduit să-i împingă într-un plan secund, dar pe care pietatea populară i-a menţinut activi, mai ales în Germania de Sud: de aici, în secolul al XVIII-lea, ridicarea de către Balthazar Neuman, la nord-est de Bamberg, a celebrului sanctuar al celor „paisprezece

sfinţi" (*Vierzehnheiligen*), de un rococo orbitor. Altarul este înconjurat de paisprezece statui pe care credincioşilor nu le venea greu să le identifice. Sînt reprezentaţi aici:

*sfinţi**	*domeniul de acţiune*
Sfîntul Dionisie	dureri de cap şi turbare
Sfîntul Blaziu	dureri de gît
Sfîntul Erasmus	crampe şi dureri intestinale
Sfîntul Chiriac	boli de ochi
Sfînta Varvara	trăsnete, incendii, explozii şi moarte neaşteptată
Sfîntul Acaciu	dureri de cap
Sfîntul Egidius	epilepsie, nebunie, sterilitate, posedare
Sfîntul Eustaţiu	foc, inclusiv focul gheenei
Sfîntul Cristofor	moarte neaşteptată; protector al călătorilor
Sfîntul Vitus	epilepsie şi coree
Sfînta Margareta	naşteri anevoioase
Sfîntul Pantelimon	tuberculoză şi consumpţie
Sfînta Ecaterina	ocrotirea fetelor şi a studenţilor[179]

Evident, această listă, fixată în Germania încă din secolul al XIII-lea, nu acoperea catalogul, mult mai bogat, al marilor sfinţi mijlocitori invocaţi de populaţiile catolice înainte şi după Reforma protestantă. Întocmirea ei datează dinaintea izbucnirii epidemiilor de ciumă. De aceea, credincioşii n-ar fi fost miraţi dacă la ea s-ar fi adăugat numele Sfîntului Roch şi al Sfîntului Sebastian, cărora li se înălţau, împreună sau separat, rugăciuni împotriva epidemiilor.

În sfîrşit, la un al treilea nivel, acela al unei pietăţi şi al unei etnografii mai locale, apar o sumedenie de sfinţi, total sau parţial specializaţi, dar care, pe de o parte, îşi pot schimba specializarea în funcţie de regiune, iar pe de altă parte, contribuie împreună cu alţii la izbăvirea credincioşilor. Pe acest palier, unii sfinţi protectori pot avea numai o reputaţie limitată geografic. Invocaţi într-un sector, ei sînt aproape ignoraţi în altă parte. Robert Hertz avea totuşi dreptate cînd scria că „sfinţii cel mai puţin celebri sînt uneori cei mai instructivi". Hertz îl dădea ca exemplu pe Sfîntul Besse, puţin cunoscut în afara diecezei Ivrea. Pe la începutul secolului XX, credincioşii se adresau Sfîntului

* Lista, care cuprinde numai treisprezece sfinţi, îl omite pe Sfîntul Gheorghe, reprezentat şi el în sanctuarul respectiv (n.t.).

Besse pentru a obţine felurite vindecări şi binefaceri. Reprezentat însă ca războinic, el era prin excelenţă protectorul soldaţilor care plecau la război şi, în plus, pe vremea înrolării prin tragere la sorţi, îi scutea de serviciul militar pe cei care-l invocau cu mai multă convingere[180].

La acest umil nivel al cultelor locale, sîntem uimiţi şi aproape năuciţi de numărul de sfinţi la care se recurgea pentru un ajutor sau o protecţie anume. Orice însumare este, desigur, artificială, de vreme ce pune alături nişte sfinţi care nu erau neapărat invocaţi pentru aceleaşi urgenţe. Trebuie însă subliniat, poate mai mult decît pînă acum, demersul prin care populaţiile îşi găseau de fapt mai mulţi sfinţi specializaţi în acelaşi tip de nevoi, două precauţii fiind, oricum, mai bune decît una singură. În timpul ciumei din 1630, locuitorii din Chambéry s-au rugat la Cei zece mii de martiri, cei din foburguri la sfinţii Anton de Padova şi Sebastian, cei din localităţile învecinate Reclus şi Nezin – sectoare din parohia Lémenc – la Sfîntul Concordius[181]. La Provins, împotriva „febrei" erau invocaţi trei sfinţi (Sfîntul Firminus, Sfînta Genoveva şi Sfîntul Teobald), iar în întreaga dieceză Meaux, douăzeci şi patru[182]. Listele de sfinţi patroni întocmite de Du Broc de Segange cuprind, pentru spaţiul francez, rugăciuni către 123 de sfinţi sau sfinte împotriva febrei, către 48 împotriva trăsnetelor şi a furtunilor, către 43 împotriva durerilor de cap, către 37 împotriva epilepsiei, către 27 împotriva sterilităţii conjugale, către 26 pentru naştere uşoară[183] etc. Aceste rugăciuni ne răsună în urechi ca nişte chemări în ajutor trimise în toate cele patru zări.

Capitolul VI

Cultul sfinţilor şi sociabilitatea

Acţiunea sfîntului

Sfîntul este accesibil tuturor: sfîntul nu face deosebire între bogaţi şi săraci, clerici şi mireni, bărbaţi şi femei[1]; sfîntul ascultă toate rugămintile; nici un credincios nu se roagă la el în zadar; mijlocirea lui dă întotdeauna roade. Cel puţin asta caută să demonstreze listele de miracole întocmite de păzitorii sanctuarelor făcătoare de minuni. Dar această eficacitate este oare imediată? Tămăduirile, ocrotirea sau izbăvirea astfel obţinute sînt oare dintru început complete şi definitive?

Între documentele referitoare la acest subiect există numeroase divergenţe. Cu ocazia studierii a aproximativ 3.000 de miracole care au avut loc în Anglia între anii 1066 şi 1300 la mormintele mai multor sfinţi, Ronald Finucane descoperă multe cazuri de minuni parţiale sau treptate. Un orb se consideră vindecat pentru că ajunge să vadă cu un ochi. Un paralitic este foarte fericit că poate din nou să meargă sprijinindu-se într-un baston. O mută reuşeşte să pronunţe cîteva cuvinte. Întîlnim şi cazul unor pelerini la care urechea dreaptă este vindecată la un sanctuar, iar cea stîngă, la altul. Nu rareori se considerau aşadar miraculoase tămăduiri apărute *per intervalla et certas interpolationes temporum*[2]. În schimb, cardinalul Prospero Lambertini – viitorul papă Benedict al XIV-lea –, care în 1734 şi-a publicat opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*[3], „adevărată enciclopedie a condiţiilor şi caracteristicilor sfinţeniei şi minunilor"[4], a făcut din instantaneitate unul dintre criteriile acestor minuni, confirmînd astfel o concepţie despre minune acceptată de atunci încoace de clerici şi mireni. Minunile care figurează în procesul de canonizare a Sfîntului Carol Borromeo au avut loc uneori la o săptămînă, la zece zile sau la două săptămîni după invocaţia adresată fostului arhiepiscop al Milanului. Dar ce reprezintă aceste întîrzieri pe lîngă lunile sau anii cît duraseră beteşugurile de-acum lecuite?[5]

Lumea credea din ce în ce mai mult că acţiunea sfîntului este aşadar imediată sau cel puţin rapidă, depăşind toate aşteptările omeneşti.

Aflăm, cu prilejul scoaterii moaştelor Sfîntului Marţial, în 1388, că o femeie din Limoges era oarbă de mai bine de zece ani. Ea făgăduieşte să aducă la căpătîiul sfîntului o lumînare de o livră şi să depună cîte una în fiecare an lîngă trupul acestuia. „Femeia îşi recapătă *de îndată* vederea."[6] „Un copil [de opt ani], ne asigură acelaşi document, este prizonier [la englezi] de doi ani cînd tatăl lui aude de scoaterea moaştelor şi de minunile care au loc cu acest prilej. Se roagă la Sfîntul Marţial şi *a doua zi* îşi vede copilul acasă."[7]

Minunile înfăptuite la Notre-Dame-de-Bonnes-Nouvelles, biserica celestinilor din Lyon (1628-1638), demonstrează aceeaşi rapiditate a intervenţiei cereşti. „Un copil căzut în Saône a trecut pe sub trei ambarcaţiuni mari şi a rămas acolo aproape o jumătate de oră. Mama lui l-a hărăzit Sfintei Fecioare [...] şi, *imediat*, după ce a ieşit la suprafaţă de trei ori, copilul s-a oprit în mijlocul rîului, ca şi cum ar fi stat pe pămînt, pînă cînd l-au luat de acolo."[8] „Jacques Fontaine, de loc din Chambéry, student la teologie, se roagă pentru tatăl său grav bolnav Maicii Domnului, patroana bisericii, şi *află* că s-a făcut bine."[9] Carmelitul de la Sainte-Anne din Auray notează pe 4 iulie 1630 că o „femeie vrednică de toată cinstea din ţinutul Fougères" şi-a văzut nepoata căzînd într-un iaz. Femeia „a hărăzit-o Sfintei Ana". Copila a fost găsită „prinsă de vrana" unei mori. „Crezînd-o moartă, nimeni n-a vrut s-o atingă; *pe loc* au apărut doi gentilomi, iar unul dintre ei a apucat-o şi a tras-o şi, după ce a vomitat multă apă, fata şi-a revenit *pe dată* şi de-atunci n-a mai avut nimic..."[10]

Între sfînt şi credincios (sau o comunitate de credincioşi) se ţese o legătură de îndatoriri reciproce. Muritorii apelează la un protector ceresc în care au o încredere deosebită. În caz de primejdie, ei se roagă la acest protector. Dacă rugămintea le este satisfăcută, oamenii îi aduc, drept mulţumire, dovezi concrete de recunoştinţă. Dacă e vorba de o singură persoană, aceasta va merge în pelerinaj la sanctuarul sfîntului, unde va îndeplini diverse rituri religioase (rugăciuni, spovedanie, împărtăşanie), iar uneori va oferi un ex-voto. În cazul unei colectivităţi, aceasta va consacra o zi întreagă, în fiecare an, unei liturghii de mulţumire adusă Domnului. Studiul acestor angajamente săteşti sau orăşeneşti, aşa cum a fost el întreprins de William A. Christian Jr. pentru Spania secolului al XVI-lea, scoate la iveală toate dimensiunile relaţiei dintre protectori şi protejaţi şi aduce lumină asupra mecanismului făgăduinţelor individuale. De obicei, „avocatul" ales de comunitatea aflată în primejdie are sarcina de a interveni pe lîngă Dumnezeu şi de a obţine încetarea unei pedepse care se manifesta sub forma unor invazii de lăcuste, a secetei sau a ciumei. Legămîntul colectiv se hotărăşte fie prin vot deschis, atunci cînd oamenii se adună la slujba de duminică, fie cu prilejul unei şedinţe a municipalităţii, dar la cererea populaţiei.

Făgăduinţele includ una sau chiar mai multe din următoarele obligaţii anuale: ziua sfîntului să devină zi nelucrătoare; în ajunul acestei

sărbători să se ţină post; să se meargă în procesiune către un sanctuar consacrat sfîntului; să i se dedice acestuia o statuie, o capelă sau o confrerie; să se organizeze în ziua sărbătorii o cursă de tauri – sîntem în Spania – şi/sau o masă bogată, „de pomană", la care să fie invitaţi toţi oamenii sărmani din localitate şi din împrejurimi[11]. Autorităţile veghează la respectarea întocmai a acestor îndatoriri, amintindu-le, de pildă, locuitorilor din Argamasilla de Alaba (dieceza Ciudad Real) că, în ziua de Sfîntul Sebastian şi în ziua de Sfîntul Mihail, „cîte un adult din fiecare familie este obligat să participe la procesiunea care merge la capela Sfîntului Sebastian. Aici se ţine o slujbă, iar la întoarcere se dă de pomană (*caridad*) pîine, brînză şi vin"[12]. La Pezuela (dieceza Madrid), locuitorii care uită să se înscrie în confreria Sfîntului Benedict, înfiinţată în urma unui legămînt în secolul al XV-lea, după o epidemie de ciumă şi o invazie de lăcuste, îşi pierd drepturile de săteni[13]. În dieceza Sigüenza, dacă cei din administraţia municipală uită să rînduiască liturghiile votive, clerul are dreptul să le refuze sacramentele pînă la împlinirea făgăduielilor. Asemenea ceremonii erau înţelese ca o „reînnoire solemnă a contractului cu sfîntul protector"[14].

În anumite situaţii urgente, publicul se putea totuşi întreba cărui sfînt să se roage pentru a obţine izbăvirea – căci nu toţi sfinţii se bucurau de o reputaţie evidentă. De aici, recurgerea la un fel de tragere la sorţi, fiind de la sine înţeles că, în acest caz, Dumnezeu avea să-l desemneze pe protectorul cel mai potrivit. La Pareja (dieceza Guadalajara), se ştia încă în secolul al XVI-lea cum fuseseră aleşi Simon şi Iuda ca protectori ai localităţii. Cînd ciuma s-a abătut asupra oraşului, locuitorii au aprins douăsprezece lumînări, egale în greutate şi lungime, dinaintea Sfîntului Sacrament. Fiecăreia i s-a dat numele unuia dintre apostoli. Cel mai mult timp au ars acelea care purtau numele sfinţilor Simon şi Iuda. De aici, hotărîrea de a-i sărbători în veci pe aceşti doi apostoli şi de a oferi drept *caridad* douăsprezece vite care erau împărţite între locuitorii oraşului şi săracii din împrejurimi[15].

La Valdelaguna (dieceza Madrid) era secetă mare. Locuitorii se întrebau cărui sfînt să se roage. Au organizat o tragere la sorţi, adică o judecată a Domnului. A fost desemnat Sfîntul Turibius (Toribio). În biserică, mulţimea a hotărît ca ziua acestui sfînt să devină sărbătoare şi să i se construiască o capelă. Chiar înainte ca lumea să iasă din biserică, a început să plouă puternic[16]. Uneori, pentru mai multă siguranţă, se trăgea la sorţi de trei ori. Dacă era desemnat acelaşi nume, nu mai încăpea nici o îndoială. Aşa s-a întîmplat cînd regiunea Puebla din Montalban (dieceza Toledo) era devastată de lăcuste şi alte insecte care mîncau viţa-de-vie şi cerealele. Sorţii au desemnat-o de două ori pe Maica Domnului ca protectoare. S-a mai făcut o încercare, şi tot Maica Domnului a fost aleasa. Prin urmare, ea era avocata pe care o căutau – şi s-a hotărît ca ea să fie sărbătorită pe viitor în fiecare sîmbătă[17].

Sfinţii sînt nişte protectori siguri. Numai că ei îşi cer drepturile. Au făcut minuni şi vor mai face, dar cu condiţia ca nimeni să nu se îndoiască de puterile lor, iar oamenii să-şi îndeplinească angajamentele luate faţă de ei. Altminteri, îi vor aduce scurt la ordin, de multe ori, pe cei cu credinţă mai puţină sau care îşi uită făgăduinţele. Povestirile medievale cu miracole găsesc pentru cazurile de revenire a bolii două motive principale: ori bolnavii, neavînd destulă încredere în acţiunea terapeutică a sfîntului, au apelat şi la medicina oamenilor; ori, cum se întîmpla de cele mai multe ori, persoanele salvate în mod miraculos în urma unei făgăduieli au uitat să şi-o ţină[18]. Atunci sfîntul se răzbună. Nepoata lui Pierre Charros din Limoges suferea de o durere de cap incurabilă. Este vindecată prin intervenţia Sfîntului Marţial, cu prilejul „scoaterii" capului acestuia în 1388. Ea îşi uită însă făgăduiala sau refuză să se achite de ea: boala revine cu şi mai multă forţă, iar mîna dreaptă i se încinge şi se înnegreşte ca un cărbune. Cere să fie dusă în faţa moaştelor, imploră îndurare şi este din nou vindecată[19].

Toate cărţile despre miracole care încep să fie publicate în Spania de pe la mijlocul veacului al XVI-lea conţin modele de asemenea pedepse exemplare pe care cerul le trimite indivizilor sau colectivităţilor care n-au respectat contractul încheiat cu sfîntul. La San Sebastian de los Reyes (dieceza Madrid), în urma unei epidemii de ciumă, locuitorii satului i-au promis Sfîntului Sebastian că vor ţine post în ajunul sărbătorii sale şi că nu vor mînca, nici chiar în ziua sărbătorii, carne, ouă sau peşte. Unul dintre săteni crede că poate trişa, aşa că pe 20 ianuarie, de Sfîntul Sebastian, se duce într-un sat vecin unde trage un chiolhan. Cînd se întoarce, îşi găseşte nevasta şi copiii mîncînd fasole. Nici nu apucă bine să le spună că nu are rost să respecte legămîntul, că şi cade mort[20]. În secolul al XV-lea, Sfîntul Maurus apărase de lăcuste, în urma unei făgăduinţe solemne, localitatea Yebra şi ţinutul din împrejurimi (dieceza Guadalajara). Ulterior, oamenii au uitat să ţină în fiecare an sărbătoarea sfîntului. În 1545, lăcustele au revenit în forţă[21].

Într-adevăr, sfinţii consideră că a munci de ziua lor, atunci cînd obştea a statornicit – cel mai adesea printr-un legămînt colectiv făcut în urma unei calamităţi – ca ziua aceea să fie nelucrătoare, înseamnă a rupe pactul. În 1430, „de ziua mutării moaştelor Sfîntului Clement [2 mai], viile erau foarte frumoase şi încărcate de struguri; ci mai mulţi localnici din Metz şi din împrejurimi au lucrat şi au dat de lucru în ziua aceea, cînd vremea era foarte frumoasă şi caldă; pe la prînz însă, vremea s-a înrăutăţit atît de tare, că s-au prăpădit toate roadele dincolo de Seille şi a fost ger din ziua aceea pînă într-a optsprezecea zi a lunii lui mai. S-a arătat astfel că trebuie ţinute şi cinstite sărbătorile sfinţilor şi sfintelor din rai". Aşa ne spune decanul mănăstirii Saint-Thiébault[22].

În secolul al XVI-lea, de Sfîntul Laurenţiu nu se muncea nicăieri în Spania. Or, trei notabili din Belmonte (dieceza Cuenca) se duc să vîneze tocmai în ziua aceea, vînătoarea putînd fi asimilată unei munci. Numai că nu reuşesc să atingă vînatul. Corzile arbaletelor plesnesc, iar cînd încep să suduie, arcurile se frîng singure[23]. La Puertollano (dieceza Ciudad Real), un ţăran vrea să-şi secere grîul chiar de ziua sfintei patroane a locului, Sfînta Fecioară a Harului (Notre-Dame-de--Grâce). De cum păşeşte pe cîmp, secera se răsuceşte şi-l răneşte la mînă, aşa încît nu mai poate să lucreze[24]. La Cabezarados (dieceza Ciudad Real), oamenii se rugaseră Sfintei Quiteria după mai multe cazuri de turbare, dar apoi legămîntul lor căzuse în desuetudine. De ziua sfintei, în satul vecin, un lup turbat atacă nişte oameni şi nişte turme. Una dintre persoanele rănite moare peste cîteva zile în chinuri cumplite. De atunci, localnicii respectă din nou vechea făgăduială şi de ziua Sfintei Quiteria organizează o procesiune şi dau o masă săracilor la primăria oraşului[25].

Nerespectarea unei făgăduieli, lucratul în ziua de sărbătoare a sfîntului protector al locului, venerat aici în mod special, sînt considerate atitudini dispreţuitoare. Or, sfinţii nu suportă dispreţul, sub orice formă ar fi el, şi arată lucrul acesta prin reacţii interpretate ca gesturi (justificate) de răzbunare. Vieţile sfinţilor redactate în Evul Mediu sînt pline de întîmplări semnificative din acest punct de vedere[26]. După Grigore de Tours, un om care vorbise cu dispreţ la adresa Sfîntului Martin şi a Sfîntului Marţial a devenit surdomut şi a murit nebun[27]. Un altul care furase albinele unui oratoriu dedicat Sfîntului Martin a fost pedepsit cu o moarte fulgerătoare[28]. Sfîntul Lup, arhiepiscop de Sens, mort în 633, era foarte venerat îndeosebi în zona Parisului şi în Flandra. Cînd un episcop a atins cu piciorul, din lipsă de cucernicie, mormîntul sfîntului, a fost lovit de epilepsie şi nu s-a făcut bine decît după ce l-a implorat spăsit pe Sfîntul Lup[29]. Sfîntul Fiacrius, marele sfînt al ţinutului Brie mort către anul 670, era un tămăduitor al tuturor bolilor, dar oamenii îl invocau mai ales pentru veruce sau excrescenţe ale cărnii. Şapte pelerini ai Sfîntului Dionisie au trecut odată pe lîngă mănăstirea Sfîntului Fiacrius; patru dintre ei au propus să meargă să viziteze mormîntul sfîntului, dar ceilalţi trei s-au opus, rîzînd de tovarăşii lor: „Voi care aveţi veruce, duceţi-vă la doctorul de-i vindecă pe bolnavii ăştia". Cei trei temerari au fost loviţi de orbire şi nu şi-au recăpătat vederea decît după ce s-au smerit în faţa mormîntului sfîntului[30]. Celebru în secolul al XV-lea a fost cazul lui Henric al V-lea, regele Angliei, care a pus să fie devastată mănăstirea Sfîntului Fiacrius de lîngă Meaux. Regele a murit în pădurea Vincennes, răpus de o „miraculoasă scurgere din pîntece" cu hemoroizi. „Întins pe patul de suferinţă, povesteşte cronicarul Jean Chartier, plătea tribut slăvitului sfînt mărturisitor Fiacrius, cum se spunea, şi suferea maritiriul cel de pe urmă."[31]

Sfîntul Eligius (Éloi), episcop de Noyon mort pe la 660, a fost odinioară unul dintre cei mai cunoscuţi sfinţi din Franţa. După moartea episcopului, un preot pe care acesta îl mustrase deseori pentru neglijenţele sale s-a dus la mormîntul sfîntului şi i-a spus semeţindu-se: „Eu sînt viu, pe cînd tu nu mai eşti". Dar sfîntul a apărut, cu o nuia în mînă, şi l-a lovit zdravăn pe pîngăritor, ale cărui răni şi dureri nu s-au ostoit decît după ce s-a căit[32]. Un ultim exemplu din nenumăratele exemple asemănătoare pe care le-am putea cita: un document din 1228 relatează faptul că într-o epocă anterioară veacului al XIII-lea, oraşul Saint-Quentin era asediat. Oamenii au recurs la patronul oraşului, al cărui cap a fost expus pe metereze. Unul dintre seniorii armatei duşmane a poruncit să se tragă în relicvă. Imediat i-a apărut o umflătură enormă. Nu i-a dispărut decît după ce a făgăduit să dea principalei biserici a oraşului o coroană „cu tot atîtea turnuri cîte castele avea el şi atît de largă, încît se putea învîrti înăuntrul ei cu calul"[33]. Coroana se mai afla încă în corul bisericii la începutul secolului al XVII-lea.

Trebuie să reliefăm logica internă care lega între ele elementele acestor *exempla*, construite toate după acelaşi model. Sfinţii, de cînd sînt în cer, sînt depozitarii unei puteri supranaturale de care dispun în favoarea celor care îi invocă şi respectă contractele încheiate cu ei, adică legămintele, care sînt nişte schimburi de daruri. Pe de altă parte, folosindu-se de aceleaşi puteri, sfinţii pedepsesc orice atitudine dispreţuitoare la adresa lor, fie ea rodul neglijenţei sau al insolenţei. De aici credinţa, destul de răspîndită cîndva, în „bolile de sfinţi".

Expresia „boală de sfînt" a pendulat totuşi odinioară între două semnificaţii. *Le Dictionnaire de Trévoux*, care reflectă concepţiile ecleziastice, spune: „Aşa se numesc bolile pe care medicina nu le poate lecui. O «boală de sfînt» este o boală care nu poate fi vindecată decît de sfinţi"[34]. Dar la nivel popular, aşa cum atestă un *Dicţionar de grai normand*, o boală de sfînt putea fi şi „boala care vine de la un sfînt şi pe care doar intervenţia acestuia o poate vindeca"[35]. Această definiţie trimite la convingerea, larg răspîndită odinioară, conform căreia, dacă cineva stîrneşte ciuda sfinţilor pentru că a uitat să-i cinstească, sau furia lor pentru că i-a insultat, aceştia ripostează fie abătînd asupra vinovaţilor un necaz oarecare, fie lovindu-i cu boli pe care de obicei doar ei le vindecă. Aceste osînde meritate constituiau în psihologia colectivă compensarea negativă a protecţiei, prin urmare a siguranţei, obţinute prin cultul închinat unui sfînt tămăduitor sau patronului unui oraş sau al unei bresle.

Astfel, printr-o alunecare firească, indivizii şi colectivităţile ajungeau să se teamă de puterile sfinţilor şi aveau mare grijă să nu greşească faţă de ei. Rabelais spune că predicatorii populari se străduiau să întărească această convingere în rîndul maselor. Din *Gargantua* aflăm

că „venise o dată un făţarnic de popă să predice la Sinais, spunînd că Sfîntul Anton ologeşte picioarele, Sfîntul Eutrop stîrneşte dropica, Sfîntul Gidas tulbură minţile, iar podagra vine de la Sfîntul-Genunchi"[36]. Părerea că sfinţii sînt nişte personaje ţîfnoase, răzbunătoare a fost suficient de răspîndită pentru a face obiectul unor critici concordante. În colocviul *Peregrinatio*, Erasmus ridiculizează teama pe care sfinţii o inspiră oamenilor simpli: „Sfîntul Anton are la dispoziţia lui focul sacru [ergotismul cangrenos]. Chiar şi Sfîntul Francisc din Assisi, de cînd este în cer, îi loveşte cu orbire sau cu nebunie pe aceia care nu-l cinstesc. Sfinţii cărora nu li se dă cinstirea cuvenită trimit boli îngrozitoare"[37]. Henri (II) Estienne reia aceeaşi temă: „[...] Fiecare dintre sfinţi, constată el ironic, poate trimite acea boală pe care el o poate vindeca [...]. De aceea nu trebuie să ne îndoim de faptul că Sfîntul Anton şi alţii ca el au fost adoraţi cu asupra de măsură nu de teama răului pe care-l puteau face, ci din speranţa la ceva mai bun"[38]. În secolul al XVIII-lea, Muratori combate din nou credinţa în mînia sfinţilor care n-au fost cinstiţi cum se cuvine; chiar dacă ziua lor nu este trecută în rîndul sărbătorilor, vai de acela care va lucra în ziua aceea: „Nesăbuitului i se puteau prăpădi turmele în anul acela, îi putea lua foc casa, ca şi cum sfinţii ar simţi imboldul răzbunării"[39]. Ceea ce apărătorii pioşi ai unei cucernicii sănătoase nu puteau înţelege la fel de bine ca noi este faptul că această teamă făcea parte integrantă dintr-un sistem de protecţie. Dacă sfinţii n-ar fi pedepsit, înseamnă că ar fi fost lipsiţi de putere. Şi atunci cum i-ar fi putut ei vindeca, mîntui şi izbăvi pe credincioşii care-i invocau?

Thomas a Kempis recomanda: „Fă-ţi noi prieteni cinstindu-i pe sfinţi şi imitînd faptele lor"[40]. Ultima parte a acestui sfat era greu de pus în practică, deoarece sfinţii erau priviţi ca fiinţe excepţionale şi inimitabile, fie din cauza vieţii ascetice pe care o duseseră, fie mai ales, pentru cei mai vechi şi mai veneraţi dintre ei, pentru că muriseră martiri. În orice caz, sîngele vărsat asigura cea mai bună protecţie celor care se puneau sub patronajul sfintei victime. Aşa cum a demonstrat Philippe Ariès, aceasta este principala explicaţie a marii schimbări culturale pe care creştinismul a introdus-o în cultul morţilor. Păgînismul antic îi arunca pe morţi în afara oraşelor. Noua religie, dimpotrivă, printr-o evoluţie destul de îndelungată, dar al cărei fir conducător se vede astăzi cît se poate de limpede, i-a apropiat de cei vii şi i-a readus înăuntrul spaţiilor locuite. În cimitirele suburbane ale Antichităţii tîrzii, mormintele martirilor au devenit obiect de cult. Curînd aici au fost construite biserici care i-au primit pe pelerini. Apoi, aceste biserici din cimitire au devenit locuri de înmormîntare căutate de credincioşii care voiau să fie îngropaţi alături de sfinţi: *ad sanctos*. În cele din urmă, fie au fost construite suburbii în apropierea bisericilor care adăposteau moaşte, fie sarcofagele sfinţilor au fost aduse în interiorul

oraşelor şi cimitirele s-au extins în jurul acestora. „Principalul motiv al îngropării *ad sanctos* a fost acela de a se asigura protecţia martirului, nu numai a trupului material al defunctului, ci a întregii lui fiinţe, pentru ziua învierii şi a judecăţii."[41]

Grija de a fi îngropat în „pămînt consacrat", adică sfinţit, pentru a ajunge mai sigur în rai a influenţat pentru o lungă perioadă de timp practicile funerare creştine. Totuşi cultul sfinţilor, în ansamblul lui, a fost în mare măsură motivat de preocupări lumeşti. În cazul de faţă, virtuţile morale ale sfinţilor invocaţi aveau mai puţină importanţă decît puterile lor de protecţie şi de vindecare[42]. Mult timp s-a crezut că aceste puteri erau deosebit de eficiente dacă erau consecinţa unei vieţi şi îndeosebi a unei morţi marcate de vărsare de sînge. Aşa se explică, de exemplu, rapiditatea şi răspîndirea cultului închinat Sfîntului Thomas Becket, asasinat în 1170 şi canonizat în 1173[43].

Trebuie oare să-i dăm dreptate lui René Girard cînd spune că moartea unui individ cimenta unanimitatea unei colectivităţi şi că o victimă ispăşitoare era aşadar divinizată în numele binefacerilor culturale rezultate din condamnarea ei la moarte?[44] Eu aş înclina mai degrabă să cred că martiriul unui personaj sacru şi sîngele izvorît din trupul lui aveau, în mintea multor oameni, virtutea de a-i feri de suferinţă pe cei care credeau în el şi de a le apăra sîngele şi viaţa. Destinul sîngeros al unui erou creştin crea, desigur, o distanţă enormă între martir şi creştinul obişnuit care-l invoca. Dar puterea de intervenţie a sfîntului era pe măsura acestei depărtări. De-a lungul multor secole, sfîntul prin excelenţă a fost „cel care şi-a dat sîngele"[45]. De aici poate predilecţia, chiar sadismul cu care au fost reprezentate, îndeosebi în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, supliciile sfinţilor tămăduitori, ca de exemplu sfinţii Agapit, Mamant şi Erasmus, invocaţi împotriva durerilor de burtă[46].

Virtutea relicvelor

Credinţa în puterea unui personaj ieşit din comun care a murit vărsîndu-şi sîngele era forma-limită a unei convingeri mai largi: se credea că trupul unui sfînt, chiar redus la cîteva oseminte sau făcut bucăţi, continua de-a lungul timpului să acţioneze miraculos. Virtutea lui terapeutică şi izbăvitoare nu slăbea cu trecerea timpului. Mai mult decît atît, ea se transmitea mormîntului sau ţărînii de pe acel mormînt. În veacul al XVII-lea, un călugăr benedictin de la mănăstirea La Charité-sur-Loire povesteşte: „Suferind de o urticarie de care nu mai scăpam, în a patra zi de boală, către seară, m-am gîndit să trimit după nişte pămînt de la mormîntul părintelui Mauvielle [mort în 1628, într-o stare de desăvîrşire spirituală]. Mi l-am pus în jurul gîtului şi am dormit aşa o noapte: a doua zi de dimineaţă mi-a dat sîngele pe

nas şi în acelaşi timp urticaria mi-a dispărut. Am pus asta pe seama vredniciei acelui îndurător părinte"[47].

În 1640, moare la Lalouvesc (departamentul Ardèche) sfîntul misionar iezuit Jean-François Régis. Mormîntul lui a devenit repede un loc de pelerinaj. Primul lui biograf, părintele La Broue, constată încă din 1650: „Se ia atît de multă ţărînă de pe mormîntul lui pentru vindecarea bolnavilor, încît dacă n-am mai fi pus acolo pămînt din cînd în cînd evlavia poporului l-ar fi dezgropat pînă acum de o sută de ori"[48]. În 1654, un iezuit îl îndeamnă pe un tînăr să-şi frece picioarele betege cu „ţărînă de pe mormînt"[49]. Un rector al colegiului iezuiţilor din Bruxelles, care se pusese sub protecţia lui Régis în 1653, a simţit imediat că îi scade febra. „Pe urmă, după ce a pus să i se amestece în licoarea tămăduitoare puţină ţărînă de la mormîntul părintelui Régis şi să i se aplice cîteva fire din acea ţărînă în jurul gîtului, s-a legat să spună un timp în fiecare zi cîteva rugăciuni în cinstea sfîntului şi a trimis să se aducă de la Anvers mai multe imagini cu chipul părintelui pentru a fi împărţite atît călugărilor, cît şi preoţilor de mir"[50].

Această acţiune la distanţă este prelungirea celei pe care sfîntul o exercita în timpul vieţii prin simpla putere a umbrei sale. O cîntare (*goig*) catalană în cinstea Sfîntului Petru spune:

„Cu umbra ta îi vindecai
Pe toţi bolnavii,
Şi-i înviai pe morţi
Rugîndu-te la Domnul pentru ei"[51]

O parte din această putere trece apoi în statuia sfîntului. Majoritatea celor care o venerează „nu conştientizează faptul că este din gips", notează Alphonse Dupront. Dimpotrivă, statuia este „prezenţă vie, în carne şi oase [...]. Acest dat brut, cu totul material, s-a topit în căldura unei relaţii omeneşti". Se „merge în vizită" la sfînt, lumea îl va „sluji", se va ruga în capela unde „el se odihneşte", adică acolo unde se află statuia lui, „deseori în stilul celor de la Saint-Sulpice"[52].

Relaţia cu sfîntul este încă şi mai puternică în cazul în care există un contact cu moaştele, fie şi numai prin apropierea habitatului sau cu prilejul vreunui pelerinaj. Căci în acest fel te poţi asigura de o puternică forţă de vindecare, de protecţie şi, în mod mai general, de izbăvire. În acest ultim scop se explică concentrarea mormintelor *ad sanctos*, adică în apropierea mormintelor sfinţilor. Cultul moaştelor, care odinioară avea o importanţă atît de mare încît constituia o trăsătură comună întregii lumi catolice, nu se poate înţelege în afara acestei valorizări a trupului. „Antropologic vorbind, remarcă Alphonse Dupront, un mare număr din aceste moaşte indică nişte trupuri de uriaşi: fapt ce nu este lipsit de o anume virtute sacrală, uriaşul fiind suportul supranatural al puterii fizice şi, aşa cum ne-au transmis de-a lungul timpului miturile tradiţionale, omul normal al umanităţii primitive."[53]

Cu cît te apropiai mai mult de moaşte, cu atît aveai, logic, mai multe şanse de vindecare. Unii îşi petreceau cîte o noapte lîngă mormîntul unui sfînt. Mulţi încercau să-şi bage capul sau membrul bolnav în găurile făcute în sarcofag. Alţii, aşa cum am văzut, îşi acopereau rănile cu ţărînă adunată de lîngă mormîntul sfîntului sau beau din apa care curgea în apropierea acelui mormînt şi despre care se credea că absorbise virtutea moaştelor. În Evul Mediu, oamenii se tratau în mod curent cu apa de lîngă mormîntul Sfîntului Thomas Becket, pe care o credeau colorată cu sîngele martirului. Flacoanele care conţineau această „apă a Sfîntului Thomas Becket" erau foarte căutate[54]. Lămpile sau lumînările care ardeau în apropierea rămăşiţelor pămînteşti ale unui sfînt, pînzele, inelele sau pietrele preţioase care atinseseră mormîntul, bucăţi din acesta, biserica întreagă în care odihnea trupul sfîntului primeau prin contact ceva din „radioactivitatea" care emana din el. Motivaţie revelatoare: în secolul al XII-lea, Suger a explicat reconstrucţia la o scară mai mare a bazilicii Saint-Denis prin necesitatea de a permite pelerinilor să circule în jurul moaştelor[55].

În mormîntul în care odihneşte trupul unui sfînt sau, în lipsa acestuia, în moaştele separate ale sfîntului, „legătura dintre fizic şi metafizic" se manifestă în mod evident şi creează o sacralitate la fel de mare şi chiar mai mare decît arătările sfîntului sau „inventările" de statui. Acest sacru, la rîndul lui, declanşează „pulsiunea pelerinajului"[56]. „Cultul sfinţilor, spune mai departe Alphonse Dupront, compune probabil categoria cea mai numeroasă a locurilor de pelerinaj. Este o cale imediată de sacralizare: contactul cu trupul sfînt sau cu mormîntul care-l adăposteşte înseamnă încărcare şi părtăşanie cu slava spirituală şi de la sine veşnică pe care o exprimă trupul sfînt." Mormintele şi moaştele au fost prin excelenţă „suporturile obişnuite" ale pelerinajului creştin. Există un document care ilustrează, în plină epocă clasică, această „pulsiune a pelerinajului" la moaşte:

> „În anul 1657, teama de molipsire era atît de mare, că [în ciuda jubileului solemn organizat cu acest prilej din porunca papei] populaţia din Charly [departamentul Aisne] a luat hotărîrea, după exemplul a mai mult de alte 600 de parohii, de a merge în procesiune la biserica Saint-Médard din Soissons, unde se află racla cu moaştele Sfîntului Sebastian.
>
> Procesiunea a pornit într-o zi de luni, pe 16 iulie, la o oră după miezul nopţii, şi a ajuns la ora 7 la Neuilly, unde slujba a fost oficiată în mod solemn de Pierre Lefranc, preot din Reims, vicar al sus-numitei parohii Charly şi conducător al acestei ceremonii. Peste noapte, procesiunea a fost găzduită la Soissons, unde a ajuns pe la orele 7-8, în bună rînduială, cu mai mult de 800 de enoriaşi. A doua zi, după slujba ţinută la biserica Saint-Sébastien şi la celelalte popasuri sfinte, la bisericile Saint-Germain, Saint-Jean-des-Vignes şi Notre-Dame, procesiunea a revenit către ora 9 seara la Neuilly, unde a rămas pe timpul nopţii, iar a doua zi, miercuri, s-a întors, pe la prînz, la biserica Saint-Martin din Charly"[57].

Avînd o putere enormă, moaştele pot sluji, la nevoie, drept sprijin şi garanţie jurămintelor celor mai solemne. Aşa se întîmplă în Sardinia chiar şi în zilele noastre. În satele sarde, judele local – funcţia de jude se transmite adeseori din tată în fiu – pune părţile să jure în faţa moaştelor (sau a unui crucifix). Vai de cel care ar jura strîmb! Şi, logic, judecător este cel care, în comunitatea respectivă, are în păstrare moaştele a căror putere redutabilă va da în vileag sperjurul[58].

Puterile excepţionale atribuite cadavrelor sfinţilor, întregi sau fragmentate, erau ceva normal, din moment ce proveneau de la nişte personaje care muriseră răspîndind bună mireasmă (acea „mireasmă a sfinţeniei"). Un *goig* de la sfîrşitul Evului Mediu, compus în cinstea Sfîntului Iustus, îl preamăreşte în următorii termeni:

„Ai fost ca un palmier înflorit,
Şi, răspîndind mireasma harurilor tale,
Cu credinţa-ţi vie şi iubirea de oameni,
L-ai biruit pe duşman".

Mireasma sfinţilor se opunea astfel duhorii diavoleşti. În cîntările catalane, cele Unsprezece mii de Fecioare sînt numite în mod curent „flori înmiresmate". Un călugăr dominican care propovăduia în Urgell la sfîrşitul secolului al XV-lea afirmă: „Cel care îl iubeşte pe Hristos are trupul bine mirositor, căci este ca o floare printre oameni"[59].

Se spunea că moaştele nu putrezesc: avem de-a face cu o „altă formă a neobişnuitului, dovada fizică a nemuririi"[60], semnul unei protecţii divine deosebite, conform textului din Scriptură: „Şi păr din capul vostru nu va pieri"; „Domnul păzeşte toate oasele lor, nici unul din ele nu se va zdrobi"[61].

Din unele trupuri venerate izvora un ulei făcător de minuni. Călugării de pe muntele Sinai extrăgeau un astfel de ulei din mormîntul Sfintei Ecaterina din Alexandria, pe care îl aveau în pază[62]. Şi despre Sfînta Elisabeta se spunea că „din trupul ei, aflat la Mainz, ieşea continuu un fel de ulei cu care bolnavii se frecau cu credinţă, vindecîndu-se de boli"[63].

Moaştele cufundate în apă domoleau furtunile[64] sau aduceau ploaia[65]. Ele puteau de asemenea stinge incendiile. În secolul al XII-lea, un bărbat din Rochester a afirmat că a îndepărtat focul de la casa lui cu o relicvă a Sfîntului Thomas Becket prinsă de o prăjină[66]. O astfel de minune fusese posibilă numai pentru că moaştele nu ard. În Evul Mediu timpuriu, dacă exista vreo îndoială în privinţa autenticităţii unor moaşte, acestea erau supuse probei focului[67]. În secolul al XVII-lea, la Tréguier, lumea încă mai credea că moaştele nu pot fi atinse de foc. În septembrie 1632, cînd sacristia catedralei a fost mistuită de un incendiu, braţul Sfîntului Tugdualus şi capul Sfîntului Ivo (Yves) au fost găsite intacte, „nefiind nicicum vătămate de foc"[68]. Tocmai pentru

că flăcărilor le este frică de moaşte, la Catane, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, se organiza în fiecare an, pe 5 februarie, o procesiune a moaştelor Sfintei Agata, pentru a apăra oraşul de ravagiile vulcanului Etna. Mai mult, de fiecare dată cînd vulcanul scuipa foc, preoţii ieşeau cu „vălul Sfintei Agata" – îl întindeau în aer şi toată lumea era convinsă că vălul întoarce flăcările din drum. De asemenea, oamenilor li se împărţeau şomoioage de vată care atinseseră trupul sfintei, deoarece acestea puteau apăra de foc casele în care erau păstrate[69].

Documentele referitoare la acţiunea stupefiantă a moaştelor sînt nenumărate. La procesul de canonizare a Sfîntului Gerard Maiella, mort în 1755, un călugăr care se întorcea din Lecce după „obişnuita chetă" a povestit următoarele: ajuns la marginea unei păduri, a fost atacat de nişte tîlhari. A fugit, deşelîndu-şi catîrul. Ajuns în satul Tricarico, animalul s-a prăbuşit. După toate aparenţele, trăgea să moară. Călugărul şi-a amintit atunci că poartă la piept un scapular cu o bucăţică dintr-un os al slujitorului lui Dumnezeu (Gerard). Şi l-a smuls şi, cu o încredere absolută, a spus: „Frate Gerard, ori îmi vindeci catîrul, ori te arunc". În timp ce spunea aceste cuvinte, a aruncat scapularul pe capul catîrului, iar animalul s-a ridicat imediat. Veterinarul locului, care asistase la scenă, i-a spus călugărului: „Porţi cu tine trăsnetul, nu un sfînt"[70]. Oratorianul Pierre Lebrun, de obicei sever în privinţa multor practici pe care le numeşte „superstiţioase", constată totuşi: „Vedem încă zilnic la Riom, în Auvergne, ceea ce Grigore de Tours aflase şi chiar văzuse cu ochii lui, anume că demonizaţii sînt izbăviţi, iar cei muşcaţi de şerpi sînt negreşit vindecaţi de cum ating dintele Sfîntului Amabilis"[71].

Autorităţile bisericeşti trebuiau uneori să se încline în faţa puterii moaştelor, pe care ar fi preferat să le lase în cimitire. O dovedeşte următoarea poveste care figurează, la data de 21 martie, într-un *Agiologio lusitano* publicat la Lisabona în 1657.

Într-un oraş din regiunea Algarve, doi ţărani, tată şi fiu, trăiau într-o asemenea sfinţenie, încît, „dăruiţi cu har de Cel de Sus", însănătoşeau numeroşi bolnavi care veneau la ei din tot regatul. Au fost denunţaţi autorităţilor, atît civile, cît şi bisericeşti. Dar de fiecare dată cînd oamenii legii veneau să-i ridice, deveneau invizibili şi tot ce mai găseai erau vitele şi uneltele lor de muncă. După cît se pare, tatăl şi fiul au murit cam în aceeaşi vreme. În orice caz, primul, simţindu-şi sfîrşitul aproape, le-a cerut rudelor venite la căpătîiul lui ca, după moartea lor, să arunce cenuşă peste trupul lui şi var peste al fiului său, pentru ca mai tîrziu lumea să poată deosebi un cap de celălalt, adăugînd că „cele două capete vor reda sănătatea oamenilor muşcaţi de cîini turbaţi".

După mult timp de la moartea lor, familia, aflînd că trupurile erau descompuse, a deschis mormintele, a scos capetele pe care le-a recunoscut

şi le-a deosebit după culoare şi le-a dus acasă, iar capetele i-au vindecat pe toţi cei atinşi de turbare. În noaptea dinaintea unei vindecări, „printr-o minune de netăgăduit", o mînă nevăzută punea capetele alături spre a vădi că „puterea dumnezeiască" provenea şi de la unul, şi de la celălalt.

Faptele ajunseră la urechile episcopului, care dispuse, ameninţînd cu sancţiuni aspre, ca tigvele să fie duse înapoi în cimitir. Proastă idee! Episcopul simţi imediat nişte dureri de cap atît de violente, încît, recunoscîndu-şi greşeala, luă moaştele şi le aşeză („cum se cuvine") „într-o nişă a capelei principale, în stînga altarului, unde se păstrează şi astăzi şi unde răspîndesc o mireasmă suavă. Atotputernicul îngăduie ca, prin mijlocirea pîinilor care au atins aceste moaşte, să se facă nenumărate minuni pentru cei suferinzi de friguri, dureri de cap, accidente cardiace, muşcături de animale veninoase şi de cîini turbaţi [...]"[72].

Această întîmplare puţin cunoscută a fost reţinută ca exemplară din mai multe puncte de vedere. Ea arată pe viu cum se face o „canonizare" populară care ajunge să se impună autorităţii episcopale; vedem cum moaştele continuă acţiunea binefăcătoare săvîrşită în timpul vieţii de nişte personaje vestite pentru sfinţenia lor; cum ia naştere o specializare terapeutică miraculoasă; şi cum rămăşiţele unor trupuri sfinte scapă de putreziciunea mormîntului, răspîndesc o „mireasmă suavă" şi ajung în cea mai nobilă parte a unei biserici: în stînga altarului.

Dacă asocierea a două moaşte putea face atît de mult, cît de mare trebuia să fie puterea tuturor moaştelor dintr-un oraş adunate laolaltă şi plimbate cu prilejul procesiunilor de implorare. Iată un exemplu edificator: cînd, în iulie 1725, episcopul de Évreux a organizat o procesiune solemnă pentru a ruga cerul să oprească ploile ce nu mai conteneau, toate parohiile şi confreriile oraşului au participat la liturghie cu crucile, prapurii şi raclele lor[73].

Cinstirea de care se bucurau moaştele şi puterea protectoare care li se atribuia reies clar din relatările privitoare la „intrările princiare". Cînd un rege al Franţei intra cu mare pompă în Paris – dar şi în alte părţi ritul era acelaşi –, pe de o parte, parohiile oraşului şi ordinele religioase îi ieşeau în întîmpinare cu relicvele pe care fiecare le avea în păstrare, iar pe de altă parte, suveranul cobora de pe catîr sau de pe cal pentru a se închina la respectivele moaşte. Primul gest pe care acesta îl făcea cînd păşea în catedrala Notre-Dame era să meargă să se închine în faţa „nepreţuitelor moaşte" depuse cu acea ocazie pe altarul principal[74]. Aceste gesturi stabileau în minţile tuturor o legătură între suveran, protectorul terestru prin excelenţă, şi rămăşiţele sfinte a căror păstrare *intra muros* constituia o garanţie pentru cetate. Plecîndu-se în faţa lor, principele se asigura şi îi asigura pe supuşii lui de puterea lor binefăcătoare.

Teologii şi moaştele

Ca şi binecuvîntările, moaştele şi, împreună cu ele, cultul sfinţilor în ansamblul lui au făcut obiectul unor critici încrucişate venite pe de o parte dinspre reformatorii protestanţi, iar pe de altă parte, dinspre Erasmus şi Rabelais. Umanistul din Rotterdam a avut faţă de moaşte o atitudine nuanţată, chiar complexă. Credea în minunile făcute de moaştele Sfintei Genoveva păstrate la Paris. În Anglia, a mers în pelerinaj la sanctuarul Maicii Domnului din Walsingham. Dar exploatarea indecentă a multor moaşte l-a indignat. A refuzat să cauţioneze legenda „Casei sfinte" de la Lorette. A atras atenţia că în nici o navă n-ar putea încăpea toate aşa-zisele bucăţi din crucea lui Iisus şi a făcut remarce ironice pe seama laptelui Mariei şi a pieptenelui Sfintei Ana, arătate pelerinilor în schimbul unor pomeni[75].

Luther a ridiculizat „prostia fără margini a habotnicilor"[76], spunînd că „unii sfinţi n-au existat niciodată"[77], că se expun ca rămăşiţe ale sfinţilor „oase de cîine sau de cal" şi că e ridicol să te închini la Wittenberg la „nădragii Sfîntului Iosif şi la izmenele Sfîntului Francisc". Pentru Luther, relicvele, indulgenţele şi pelerinajele nu sînt decît nişte „năluciri"[78]. „Eu cred în Dumnezeu, spune el cu tărie, nu în Sfîntul Gheorghe sau în Sfîntul Cristofor."[79] Toate practicile şi credinţele „superstiţioase" conduc, după părerea lui Luther, la statornicirea credinţei „altundeva" decît în Dumnezeu. Este vorba aici de „idolatrie" şi de „culte păgîne" prin care diavolul ne amăgeşte, iar Hristos este „călcat în picioare"[80].

Celebrul *Tratat despre relicve* al lui Calvin prezintă puncte de vedere asemănătoare cu cele luterane: „Există atîtea relicve, constată el cu amărăciune, încît poporul care se socoteşte creştin a ajuns să facă în această privinţă [a relicvelor] tot atîta idolatrie cîtă au făcut odinioară păgînii"[81]. De aceea reformatorul din Geneva cere „ca noi, creştinii, să renunţăm la superstiţia păgînă de canonizare a moaştelor, atît ale lui Iisus Hristos, cît şi ale sfinţilor, şi să nu mai facem din ele idoli"[82]. În *Tratatul despre relicve* apare o ironie aproape pozitivistă, care avea să facă şcoală: „Să luăm de pildă suliţa cu care a fost împuns Iisus; nu putea fi decît una, dar probabil că a trecut prin cuptoarele vreunui alchimist de vreme ce s-au făcut patru, fără să le mai socotim pe cele care vor mai fi existînd şi prin alte părţi şi de care n-am auzit eu"[83].

Cea mai mare parte a lucrării este compusă în aceeaşi notă. Din ea s-a inspirat Henri (II) Estienne cînd a scris capitolul al XXXVIII-lea din *Apologia pentru Herodot*, în care acuză Biserica de tot felul de înşelătorii menite să-i aducă bani graţie cultului moaştelor. Oamenii ba au „cinstit pe pămînt" trupurile unora „ale căror suflete se chinuie în iad", ba au fost prostiţi să creadă despre „vreun biet sfînt, care nu

purta nici o vină, că a avut şase capete, cincisprezece perechi de urechi şi tot atîtea mîini, braţe şi picioare". Altă impostură: „Cînd trupul celui pe care-l numeau sfînt, ori cel puţin vreun mădular sau os al acestuia, n-a putut fi păstrat, în locul lui" au pus trupul „unui spînzurat; iar uneori chiar oase de măgar, de cîine sau de alt animal. Bunăoară la Geneva, ceea ce au venerat multă vreme ca fiind braţul Sfîntului Anton s-a dovedit a fi un picior de cerb"[84].

În sesiunea XXV, Conciliul de la Trento a răspuns virulentelor critici protestante. Decretul cu privire la „invocarea, cinstirea şi moaştele sfinţilor..." cuprinde următoarele:

> „Trupurile sfinte ale martirilor şi ale celorlalţi sfinţi care trăiesc întru Hristos, care au fost mădulare vii ale lui Hristos şi temple ale Duhului Sfînt, şi care sînt chemaţi la înviere întru viaţa veşnică şi slăviţi, trebuie să fie cinstite de credincioşi, căci prin ele mult bine le face Dumnezeu oamenilor. Iată de ce, aceia care spun că moaştele sfinţilor nu trebuie cinstite, că zadarnic cinstesc credincioşii aceste moaşte şi alte monumente sacre, şi că e de prisos să mergi la mormintele sfinţilor pentru a le cere ajutorul sînt pe deplin vrednici de osîndă. Biserica i-a osîndit de multă vreme şi din nou îi osîndeşte"[85].

Conciliul cerea totuşi eliminarea „oricărei superstiţii" în „invocarea sfinţilor, cinstirea moaştelor şi folosirea în scop religios a icoanelor" şi nerecunoaşterea nici unei noi minuni sau a unor noi moaşte fără aprobarea episcopului[86].

Poziţia de mijloc adoptată de ierarhii romano-catolici s-a dovedit de multe ori greu de respectat, populaţia – inclusiv notabilităţile – susţinînd morţiş autenticitatea anumitor moaşte şi acţiunea lor terapeutică şi izbăvitoare. Cazul „buricului" (adică al cordonului ombilical) al lui Iisus, păstrat în biserica Notre-Dame-en-Vaulx din Châlons-sur-Marne, a iscat o întreagă dezbatere în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Jean-Baptiste Thiers se arată sceptic în privinţa acestei relicve, după cum se îndoieşte şi că „tunica fără cusătură a Domnului s-ar afla la Argenteuil"[87]. După părerea cordelierului parizian Charles Rapine, spune Thiers în esenţă, „buricul" lui Iisus, păstrat de Sfînta Fecioară, ar fi ajuns după moartea acesteia la Constantinopol, i-a fost apoi dat lui Carol cel Mare, care l-a dăruit la rîndu-i papei Leon al III-lea, care l-a păstrat la Lateran. În 1310, papa Clement al V-lea l-a tăiat în trei: o bucată a rămas la bazilica San Giovanni de la Lateran, alta a fost dusă înapoi la Constantinopol, iar a treia a fost adusă la Châlons-sur-Marne de episcopul oraşului, Charles de Poitiers. Preotul Thiers este de părere că martorii care au garantat această împărţire nu sînt de încredere, că tradiţia conform căreia „buricul" lui Iisus ar fi fost adus la Constantinopol nu are nici un temei şi că nicăieri nu scrie că Maria l-a luat şi l-a păstrat.

Această părere este împărtăşită şi de monseniorul Gaston de Noailles, fratele şi succesorul la Châlons al cardinalului cu acelaşi nume. În

1707, Gaston de Noailles a făcut o vizită solemnă la biserica Notre-Dame-en-Vaulx şi a deschis relicvariul în faţa mulţimii. Înăuntru nu erau decît „trei bucăţi de tafta roşie, roase şi zdrenţuite, înfăşurate una într-alta, în care [se aflau] trei pietricele: una şlefuită ca pietrişul de rîu, de aceeaşi culoare şi la fel de tare, iar celelalte două ca nişte aşchii dintr-o piatră gălbuie şi sfărîmicioasă, dimpreună cu alte grăuncioare, mici de tot, de acelaşi fel şi de aceeaşi culoare"[88]. În faţa publicului consternat, prelatul a ieşit luînd cu sine pietricelele. Merită să amintim aici reacţia populaţiei. Toţi enoriaşii au fost convocaţi „mergîndu-se din casă-n casă şi trăgîndu-se clopotele, din porunca domnului Louis Rapinat, preşedinte al judecătoriei şi epitrop". De fapt, toate notabilităţile oraşului au fost prezente: doi canonici, doi preşedinţi ai tribunalului, doi trezorieri ai regatului, nişte avocaţi din parlament, un procuror al regelui, locotenentul de poliţie, starostii breslelor...

S-a înaintat o cerere către episcop pentru a se obţine returnarea relicvei. Prelatul a fost interpelat în următorii termeni: „[...] Materia pe care aţi găsit-o, Monseniore, vi s-a părut a fi doar cenuşă, piatră şi pulbere; dar ce aţi fi vrut să găsiţi, carne trandafirie?"[89]. S-a crezut atunci că la mijloc e o şarlatanie. În plus, locuitorii din Châlons aveau sentimentul că vor rămîne singuri şi fără apărare dacă li se va lua „o relicvă care timp de patru sute de ani a constituit obiectul veneraţiei strămoşilor lor şi mîngîierea credincioşilor, a căror cucernicie, care nu a slăbit nici o clipă de cînd ţin sfintele moaşte în păstrare, i-a ajutat să găsească leac năpastelor căzute pe capul lor; căci pentru creştini nimic nu este mai sfînt, şi pe bună dreptate, decît lucrurile legate de umanitatea lui Iisus Hristos"[90]. „Mîngîiere", „leac": dubla funcţie a relicvei era astfel clar subliniată. Episcopul nu a înapoiat sfîntul „buric" locuitorilor din Châlons, în ciuda procesului pe care i l-au intentat enoriaşii bisericii Notre-Dame. Dar „nici evlavia cu care, în 1697, a ctitorit, pentru copilele rătăcite, aşezămîntul «Fiicele Bunului Păstor»", nici milostenia pe care a arătat-o nefericitelor victime ale iernii anului 1709 nu i-au adus iertarea pentru fapta pe care o săvîrşise[91].

Cît de greu era să-i ţii pe oameni departe de anumite practici legate de moaşte se vede şi din cultul Sfîntului Hubert, ale cărui rămăşiţe fuseseră mutate, în 825, la mănăstirea Andage din Ardeni[92]. În secolul al XVII-lea, stola sfîntului încă mai făcea „minune după minune". Se rupeau din ea bucăţele care se introduceau apoi într-o incizie făcută pe fruntea celor atinşi de turbare – acestora li se zicea „crestaţi". În plină epocă clasică, călugării din Andage susţineau că bucăţile astfel vîrîte sub piele „rămîn întregi, iar natura nu le scoate afară, aşa cum face în cazul altor substanţe, ca de pildă vîrful unui ghimpe cît de mic". Iar bucăţica aceea de stolă nu numai că-l vindeca de turbare pe cel muşcat, ci îi şi dăruia „puterea de a *da răgaz*, adică de a face să înceteze efectele veninului turbării la o altă persoană muşcată sau

infectată în vreun fel de un animal bolnav; şi asta pe timp de patruzeci de zile, pentru a-i da răgazul necesar să meargă la biserica sfîntului din Ardeni, unde să fie vindecată după procedura obişnuită prin incizare şi inserţia stolei sfîntului"[93]. Puterea acesteia se transmitea aşadar la orice obiect care venea în contact cu ea. La mănăstire se spunea:

„Cînd sînt purtate cu respect şi evlavie, cornetele, medaliile, inelele, mătăniile şi alte obiecte care s-au atins de această stolă cerească vădesc cît de mult vrea Dumnezeu să-l cinstim pe Sfîntul Hubert, deoarece prin mijlocirea lor Domnul îi apără pe oameni de cîini sau de alte animale turbate, după cum ne-o arată experienţa de zi cu zi.

Tot de la această minunată stolă, cornetele de fier, îndeobşte numite «cheile Sfîntului Hubert», primesc puterea de a vindeca şi apăra de turbare animalele marcate cu ele, dacă se respectă cele scrise pe biletul care arată cum trebuie folosite; aceste cornete n-au însă nici o putere asupra oamenilor şi ar fi profanate dacă ar sluji la altceva decît la marcarea animalelor, sau dacă ar fi păstrate fără cinstea cuvenită, ori laolaltă cu alte chei sau scule profane – lucru care, întîmplîndu-se destul de des, le slăbeşte puterile obişnuite"[94].

Puterea de a proteja şi de a vindeca a stolei Sfîntului Hubert se transmitea aşadar prin contacte succesive şi avea efect chiar şi asupra animalelor. Numai că trebuia, cel puţin în cazul persoanelor „crestate", să se respecte timp de nouă zile o serie de obligaţii la care călugării mănăstirii Saint-Hubert ţineau mult: să te spovedeşti şi să te împărtăşeşti nouă zile la rînd după „crestare"; „să dormi singur în cearşafuri albe proaspăt spălate"; să bei singur „şi fără să apleci capul cînd bei de la cişmea sau din rîu"; să mănînci hrană rece; să nu te piepteni patruzeci de zile; să mergi în a zecea zi la un preot să-ţi scoată bandajul; „să petreci [apoi] – adică să sărbătoreşti – ziua Sfîntului Hubert, care este pe 3 noiembrie, în fiecare an"[95] etc. În 1671, după ce au consultat diverşi medici, doctorii în teologie de la Paris au declarat „condamnabile şi superstiţioase" aceste nouă zile de exerciţii pioase. Dar douăzeci de ani mai tîrziu, călugării de la Saint-Hubert, „dorind ca această practică să nu mai fie considerată superstiţioasă", au venit cu explicaţii pentru fiecare articol şi au reuşit să obţină aprobarea ei de către episcopul din Liège în 1690, şi apoi, în 1691, de către mai mulţi doctori şi medici din Louvain[96]. La începutul secolului al XVIII-lea, la Andage veneau în continuare numeroşi pelerini şi încă mai exista obiceiul, cu precădere în Picardia, de a „străbate oraşele şi satele pentru a-i atinge pe cei care fuseseră muşcaţi şi a le da răgaz". Chiar şi în secolul al XIX-lea, peste 4.800 de persoane au fost „crestate" între 12 octombrie 1805 şi 1 ianuarie 1835[97].

Oamenii credeau de asemenea că aşa-zişii „cavaleri ai Sfîntului Hubert", care pretindeau că se trag din stirpea sfîntului, îi puteau vindeca „pe toţi cei care fuseseră muşcaţi de lupi sau cîini turbaţi, ori

de alte animale lovite de turbare, doar prin atingerea capului, fără administrarea vreunui alt leac sau medicament”[98]. Or, între 1649 şi 1701, un asemenea privilegiu a fost recunoscut oficial „cavalerilor Sfîntului Hubert” de mai mult de patruzeci de prelaţi. Din lista acestora fac parte trei arhiepiscopi de Paris şi mai mulţi episcopi jansenizanţi, cum ar fi Louis-Antoine de Noailles, pe vremea cînd era episcop de Châlons-sur-Marne, şi Henri Arnauld, episcop de Angers[99]. Lucrarea părintelui Lebrun dezaprobă asemenea autorizări, dar nu pune la îndoială vindecarea de scrofule de către regii Franţei şi Angliei[100]. Pe de altă parte, deşi condamnă excesele cultului Sfîntului Hubert, părintele Lebrun face o concesie: „Vom fi întotdeauna de acord ca oamenii să meargă cu evlavie la relicvele Sfîntului Hubert şi să primească o bucăţică din stola acestui sfînt, în speranţa că vor fi apăraţi de turbare”[101]. Aceste concesii arată cît de greu era să se adopte în acest domeniu o poziţie de mijloc şi cît de adîncă era credinţa colectivă în forţa supranaturală a moaştelor.

Cultul spontan al trupurilor sfinte a continuat pînă în zilele noastre. În perioada Revoluţiei şi în anii care au urmat, oamenii din popor au cinstit victimele acelor vremuri sîngeroase organizînd triple circumambulaţii ale locului unde acestea erau îngropate şi luînd de acolo pămînt înainte de răsăritul soarelui[102].

Nevoia viscerală de moaşte în civilizaţia tradiţională şi necesitatea, pentru Biserică, de a se adapta sînt deosebit de evidente în Limousin, regiune a unor minunate relicvarii medievale şi a unor „arătări” unice în Franţa. Străbătînd regiunea în timpul Revoluţiei, un spirit „luminat” consemnează ironic, cînd trece prin Limoges: „Nu există loc în Franţa unde să fie mai multe relicve”[103]; practic, cel puţin una pentru fiecare parohie la sfîrşitul Evului Mediu. Înainte de 1650, capitulul de la Chapelle-Taillefert avea peste o sută zece moaşte în două relicvarii.

În perioada Reformei catolice, episcopatul provinciei s-a străduit să ţină sub control cinstirea moaştelor, din care unele erau păstrate de particulari. Statutele sinodale din 1619 precizează următoarele: „Preoţii vor reaminti oamenilor că moaştele sfinţilor nu trebuie ţinute în case particulare [...]. Îi vor îndemna pe cei care au moaşte la ei acasă să le aducă la biserică, pentru a fi păstrate în condiţii mai bune”. Aceleaşi statute interzic preoţilor să scoată moaştele din racle cu prilejul arătării lor. Această interdicţie dovedeşte, scrie Louis Perouas, că „enoriaşii nu se mulţumeau să le privească. În lipsa unui contact direct şi a arătării moaştelor, poporul se slujea de cîte un obiect intermediar: la Le Dorat, de pildă, o panglică sau un şiret ce stătuse pe mormintele sfinţilor Israil şi Teobald; la Limoges, ceara care arsese la mormîntul Sfîntului Marţial [...]. Pentru cei din Limousin, relicva este sfîntul însuşi, ca să folosim o expresie încă vie în limba populară”[104].

Statutele din 1619 încă mai interzic, ameninţînd „cu pedepse grele, arătarea spre cinstire a relicvelor false sau îndoielnice” şi recomandă

întocmirea „unui inventar al relicvelor din fiecare biserică, ce ne va fi prezentat [nouă, episcopului] împreună cu toate dovezile care să ne înlesnească verificarea lor atunci cînd vom veni în vizită"[105]. S-a poruncit aşadar ca „mai multe relicve nesigure şi fără inscripţie" să fie sustrase vederii publicului. Dar – altă faţetă a unei realităţi religioase complexe –, în secolul al XVII-lea, episcopii de Limoges cer puţinelor parohii lipsite de relicve să-şi procure; o atitudine asemănătoare cu aceea a oratorianului Pierre Lebrun.

În Antichitatea romană, inviolabilitatea mormintelor era literă de lege. Cererea creştină de relicve a făcut însă ca această atitudine să fie abandonată. Din secolul al VIII-lea pînă în secolul al X-lea, Roma a adus între zidurile sale rămăşiţele martirilor care încă se mai găseau în cimitirele de pe marginea drumurilor. Aceste exhumări şi mutări au dus la împărţirea şi risipirea moaştelor – obicei cunoscut în Africa încă din secolul al V-lea şi care s-a generalizat[106]. Căderea Constantinopolului în 1204 a permis frîncilor să jefuiască bisericile din Orient şi să trimită în Apus multe lăzi cu moaşte. Setea de sacru, credulitatea şi lipsa de scrupule a unor preoţi şi a unor mireni au făcut să apară o inflaţie de moaşte. Erau veneţieni care arătau un dinte al lui Goliat! În 1215, papa Inocenţiu al III-lea şi, după el, mai mulţi episcopi au interzis expunerea spre cinstire a moaştelor găsite de curînd, „fără încuviinţarea pontifului roman"[107]. Cererea colectivă de sacru era însă prea mare pentru ca această măsură să poată fi cu adevărat aplicată. Şi apoi, cum să autentifici rămăşiţele unor sfinţi morţi de cîteva sute de ani?

Secolul al XVI-lea, cînd critica protestantă a cultului sfinţilor s-a înăsprit, a fost, concomitent şi ca reacţie la aceasta, o perioadă de intensificare a cinstirii moaştelor în spaţiul catolic. În plus, moaştele au devenit obiectul unei redistribuiri de care a profitat în special Spania. Puterea – şi evlavia – monarhiei castiliene, rolul jucat de iezuiţi, dorinţa de a pune la loc sigur rămăşiţele sacre ce se aflau în acel moment pe teritoriu protestant au provocat un aflux de relicve în Spania[108]. El Escorial a strîns peste şapte mii. Ambasadorii Regelui catolic căutau să facă rost de moaşte din străinătate. O cale sigură de a-i face pe plac lui Filip al II-lea era să-i dăruieşti relicve. Dar panteonul regal nu a fost singurul care a profitat de pe urma acestei noi concentrări de moaşte în Spania. În 1574, un căpitan care-l însoţea pe ducele de Alba în Ţările de Jos a dăruit oraşului Uceda (dieceza Guadalajara) două dintre capetele celor unsprezece mii de fecioare martirizate la Köln împreună cu Sfînta Ursula. Moaştele au fost primite cu mare pompă în oraşul care avea să le găzduiască. În ultimul sfert al secolului al XVI-lea, această redistribuire a relicvelor, dintre care multe au ajuns în Spania, a fost înlesnită de iezuiţi. De exemplu, după multe eforturi, unul din ei a reuşit să aducă la Toledo, din Flandra, trupul Sfintei Leocadia.

Roma a jucat, fireşte, un rol de placă turnantă. Căci multe moaşte, scoase din teritoriile protestante, au tranzitat pe aici, primind certificate de autentificare. Pe de altă parte, Roma a manifestat faţă de moaşte o fervoare sporită şi, printr-un noroc – să fi fost oare o simplă întîmplare? –, a descoperit noi moaşte pe propriul ei teritoriu. În perioada Reformei catolice, anii sfinţi au fost mai mult ca niciodată momente de cinstire a moaştelor. Iată o informaţie semnificativă: în 1575, papa Grigore al XIII-lea „a poruncit ca sfîntul chip al lui Hristos, suliţa cu care a fost împunsă coasta Domnului [...] şi cheile sfinţilor apostoli [Petru şi Pavel] să fie arătate poporului cucernic [în anul acela] de mai multe ori decît se arată ele în mod obişnuit”[109]. S-au tipărit lucrări în care pelerinii găseau toate informaţiile necesare despre moaştele păstrate în oraş şi despre indulgenţele primite pentru cinstirea acestora[110]. În 1578 s-au descoperit catacombele dei Giordani, care au fost la momentul acela luate drept catacombele Sfintei Priscila[111]. În 1599, lucrările de restaurare făcute la biserica Santa Cecilia din Transtevere au scos la iveală două sarcofage de marmură albă, din care unul era al Sfintei Cecilia. Cînd le-au deschis, sfînta muceniţă era în aceeaşi poziţie în care o aşezase în 821 papa Pascal I: o puternică emoţie religioasă a pus stăpînire pe Roma[112].

Astfel de moaşte s-au găsit la vremea aceea şi în alte oraşe. Trei sfinţi – Faust, Ianuarie şi Marţial – au fost descoperiţi la Córdoba în 1575, iar cinstirea lor a fost aprobată de Conciliul de la Toledo în 1583[113]. La Messina, unde în 1588 se restaura biserica Sfîntul Ioan din Ierusalim, au ieşit la iveală moaştele Sfîntului Placidus şi a treizeci şi şase de mucenici[114]. Aflăm de la un contemporan: „Lumea nu dorea altceva decît să vadă şi să cinstească sfintele moaşte care îmbălsămau aerul cu o dulce mireasmă”. În anul următor, în august, s-a organizat o sărbătoare solemnă, „veselă înainteprăznuire a arătării moaştelor”. Cîteva arcuri de triumf au fost ridicate în „punctele strategice” ale cetăţii. Moaştele au fost purtate pe străzile principale şi prin pieţe, pe un car decorat somptuos şi precedat de o imensă procesiune. Placidus şi-a luat astfel în stăpînire oraşul, asigurîndu-l din acel moment de protecţia sa. Merită să zăbovim o clipă asupra felului în care erau împodobite arcurile de triumf pe sub care trecea procesiunea. Erau reprezentate îndeosebi Trăinicia, Fericirea, Nemurirea şi Strălucirea garantate pe viitor oraşului Messina. Imaginea finală, care evoca o mare liniştită în faţa cetăţii, simboliza rolul jucat de sfînt. Messina, apărată de sfîntul ei patron, devenea o insulă paradiziacă. O tînără, pe fundalul unui peisaj portuar, ţinea, prinşi în lanţuri, doi monştri marini ce aminteau de Scylla şi Charybda. Locuitorii Messinei chiar nu mai aveau de ce să se teamă.

Împărţirea moaştelor Sfîntului Carol Borromeo, mort în 1584 şi canonizat în 1610, este o dovadă a marii cereri de relicve din perioada Reformei catolice. Între 1608 şi 1630, la cererea unor comunităţi religioase

sau laice, dar şi a unor particulari, nouăzeci şi două de relicve ale fostului arhiepiscop de Milano au fost trimise la diferite biserici şi capele din Italia[115]. Aceste fapte confirmă continuitatea setei de moaşte, din Evul Mediu şi pînă în epoca clasică, deşi Biserica tridentină s-a străduit atunci să autentifice şi să controleze cu mai multă atenţie rămăşiţele sacre oferite credincioşilor spre cinstire. Ca ultimă dovadă, iată mărturia lui Georges Minois privitoare la împărţirea osemintelor Sfîntului Ivo (Yves) (†1303), aşa cum s-a făcut ea între secolele al XIV-lea şi al XVIII-lea:

„Scheletul, deja împărţit între capela de la Le Minihy (craniul şi un os al braţului), capelele Sainte-Anne şi Saint-Nicolas din Tréguier, catedrala din Rennes (dar al lui Charles de Blois), biserica Saint-Yves de la Paris, mănăstirea franciscană Nazareth de la Paris, abaţia de la Mont-Saint-Michel (o coastă), Chartres (cîteva oase cu tunica şi ciliciul sfîntului), Angers (Sfîntul Ivo este patronul universităţii locale) şi familia de Rohan, va suferi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea noi amputări ce dovedesc succesul constant al sfîntului breton. În 1634, ducele de Brissac cere capitulului [de la Tréguier] să-i trimită o frîntură din nepreţuitele oseminte. În 1637, preotul bisericii Saint-Yves din Roma primeşte o altă parte. În 1639, un crîmpei îi este expediat lui Ludovic al XIII-lea. În 1670, o altă bucăţică ajunge la iezuiţii din Malines. În 1672, trei oase sosesc la abaţia Saint-Sauveur din Anvers, după un uimitor periplu european de-a lungul căruia trecuseră din proprietatea episcopului de Le Mans în cea a lui Francisc I, apoi a cîtorva prinţi din Portugalia şi Spania. Abatele de la Saint-Sauveur din Angers încredinţează, la rîndul lui, cîteva bucăţi senatorului din Broukhoven, din care acesta va împărţi cîteva fărîme confreriei magistraţilor din Gand şi curţilor de justiţie din Ţările de Jos. În 1682, Universitatea din Louvain îşi va îmbogăţi relicvariile cu o bucată din Sfîntul Ivo (deja prezent aici printr-un tablou al lui Rubens făcut în 1621). În 1750, directorul palatului gentilomilor din Rennes obţine de la capitulul din Tréguier cîteva bucăţi de relicve.

Cererea rămîne aşadar considerabilă inclusiv pînă în secolul Luminilor, iar teama că această adevărată mină de aur s-ar putea epuiza îl obligă pe episcopul din Tréguier să nu dăruiască decît o infimă parte a scheletului. De aceea, beneficiarii sînt uneori foarte dezamăgiţi cînd constată zgîrcenia cu care prelatul le-a trimis fărîmele de moaşte [...]. Astfel, în 1637, preotul bisericii Saint-Yves din Roma îşi exprima amărăciunea în faţa parcimoniei episcopului din Tréguier cu următoarele cuvinte: «Dat fiind că această relicvă nu este nici cît o unghie de mare, sîntem profund mîhniţi că nu putem cinsti cu o parte mai importantă din aceste moaşte biserica noastră naţională, pe măsura locului în care se află şi care este capitala lumii»"[116].

Sfîntul Ivo a ajuns să fie vestit în lumea întreagă, dar cultul lui a rămas deosebit de puternic în Bretagne, unde s-a născut şi a trăit. O consecinţă practică a înfloririi cultului sfinţilor şi cinstirii moaştelor

în perioada Reformei catolice a constituit-o sudarea şi mai puternică a comunităţilor locale în jurul acestor rămăşiţe sacre de care erau foarte mîndre. Constatăm de asemenea, în multe cazuri, că sosirea unui nou contingent de moaşte nu stîrnea, în pofida incitărilor mai-marilor Bisericii, o fervoare comparabilă cu aceea pe care oamenii continuau să o manifeste faţă de sfinţii locali, canonizaţi sau nu. S-a stabilit chiar, privitor la civilizaţia catolică din Vechiul Regim, un fel de regulă de proporţionalitate inversă între sosirea recentă a moaştelor şi credinţa în puterea lor miraculoasă[117]. De parcă exista o legătură între vechimea moaştelor locale şi forţa lor de a acţiona. Rămăşiţele sfinţilor, ca şi procesiunile care-i însoţeau în mod solemn pe străzi în fiecare an erau, pentru comunităţile omeneşti, un mijloc eficient de a-şi regăsi trecutul îndepărtat şi de a înfrunta aşadar cu încredere prezentul şi viitorul.

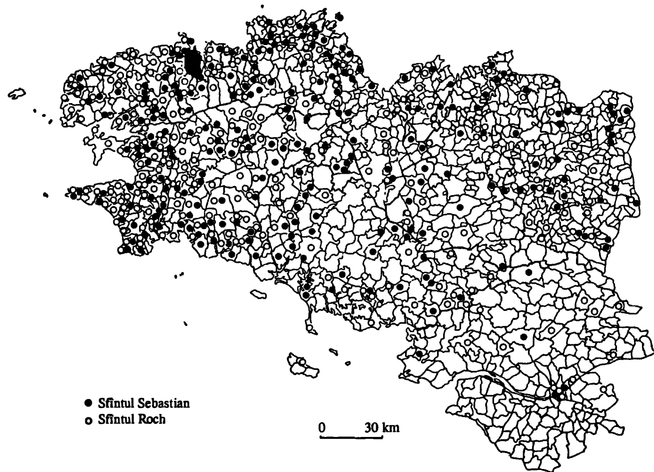
Siguranţă religioasă şi sociabilitate

În ajunul Reformei, obiceiul de a recurge la sfinţii protectori, la binecuvîntări şi la procesiuni atinsese, în rîndurile creştinătăţii romano--catolice, un prim prag de intensitate, atît prin numărul mare de cereri, cît şi prin intensitatea rugilor. Nimic surprinzător, atîta vreme cît naşterea modernităţii europene s-a înfăptuit, în ciuda prestigiului şi izbînzilor Renaşterii, cu numeroase crize şi convulsii, diverse şi violente, care explică aceste necontenite apeluri la ajutor.

În spaţiul aflat sub influenţa lui, protestantismul a vrut să desfiinţeze aceste manifestări socotite „idolatre", înlăturîndu-le brutal şi provocînd astfel un mare vid în viaţa religioasă colectivă. Catolicismul, dimpotrivă, le-a menţinut, căutînd totuşi să le controleze mai bine. În teritoriile rămase fidele Romei, binecuvîntările, procesiunile şi cultul sfinţilor nu numai că au continuat, ci au căpătat un suflu nou, cel puţin în secolul al XVII-lea – perioadă marcată de dinamismul Reformei romane, dar şi de mari dificultăţi materiale pentru populaţie. Un alsacian sceptic costata în 1587: „Toată lumea mergea în pelerinaj; se compuneau noi cîntări în cinstea Maicii Domnului şi i se dădeau nume noi; li se aduceau jertfe Sfîntului Sebastian, Sfîntului Roch şi altor sfinţi; se rînduiau slujbe de pomenire şi mulţumire; Sfîntul Sacrament şi apa sfinţită erau plimbate peste tot..."[118].

O cronologie lungă are avantajul că evidenţiază legătura ce va fi existat între demersurile religioase şi nevoia de siguranţă, într-un răstimp care se întinde, *grosso modo*, de la epidemia de ciumă neagră la perioada imediat următoare „războiului de treizeci de ani". Vreau să reamintesc aici că primele mele două lucrări despre teamă s-au concentrat asupra acestei punţi temporale care uneşte deosebirile tradiţionale dintre Evul Mediu şi epoca modernă.

Cultul sfinţilor Sebastian şi Roch în Bretagne: urme atestate în epoca modernă



Sursă: A. Croix, *La Bretagne aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, II, p. 1117.

În privinţa dezvoltării cultului sfinţilor, cazul Alsaciei este într-adevăr lămuritor; se ştie acum că, în această regiune, Sfînta Agata, Sfîntul Antonie (pustnicul), Sfîntul Blaziu, Sfîntul Wolfgang, Sfîntul Wendelin şi Sfîntul Sebastian deveniseră populari după 1300[119]. „În secolele al XIV-lea şi al XV-lea – constată specialista de al cărei studiu mă slujesc –, cînd molimile se abat peste oameni şi animale, îngrijorarea nu întîrzie să apară, ceea ce dă un nou imbold cucerniciei poporului, sporind numărul pelerinajelor şi popularitatea sfinţilor ocrotitori ai dobitoacelor, pe care ţăranul îi va invoca uneori atît pentru vaca lui bolnavă, cît şi pentru vreun membru al familiei sale."[120]

Secolul al XVI-lea a fost secolul răspîndirii sifilisului. De aceea, în Franţa s-a recurs la cîţiva sfinţi despre care oamenii credeau că îi apără de acest flagel, îndeosebi la Sfîntul Iov, Sfînta Regina, Sfîntul Mevius, Sfîntul Sement, Sfîntul Evagriu, Sfîntul Meen, Sfîntul Fiacrius, Sfîntul Roch. Erau invocaţi, de asemenea, Sfîntul Baude (personaj probabil imaginar) şi Sfîntul Fontin, pe care l-au ridiculizat Rabelais şi Agrippa d'Aubigné[121]. Succesul cultului sfinţilor Sebastian şi Roch a fost legat de ciumă. În priviţa Sfîntului Sebastian, această legătură a fost clar stabilită în cazul Alsaciei secolelor XV-XVI. Epidemia loveşte provincia de unsprezece ori între 1439 şi 1600. Or, în acest răstimp, sînt înfiinţate în cinstea acestui sfînt 21 de confrerii şi 7 capelănii, sînt promulgate 3 scrisori de indulgenţe, sînt sfinţite 10 capele şi biserici şi 20 de altare laterale, faţă de numai 2 scrisori de indulgenţe, 3 altare laterale şi 3 biserici şi capele în perioada anterioară: adică, una peste alta, 61 de dovezi de cinstire adusă Sfîntului Sebastian în secolele XV-XVI, faţă de numai 8 înainte[122].

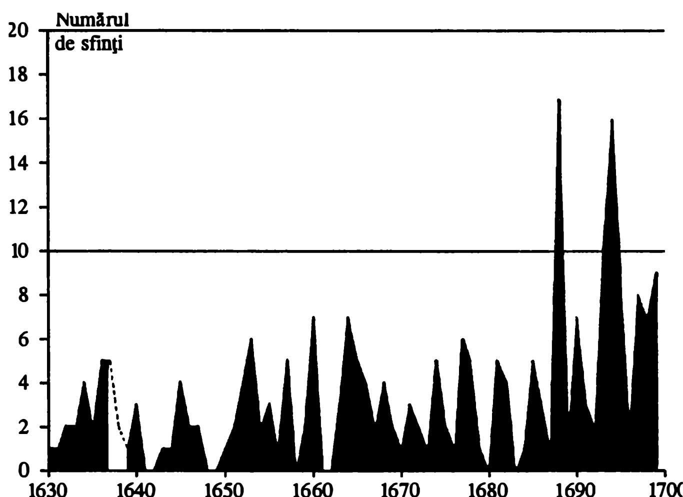
Sfinţii Sebastian şi Roch sînt, după apostoli, locuitorii curţii cereşti cel mai des prezenţi în tablourile de altar bretone din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. În Bretagne, dacă primul este prezent încă de la începutul secolului al XV-lea, al doilea nu apare înainte de 1500[123]. După aceea însă, succesul lor este triumfal şi cu atît mai frapant cu cît este vorba de nişte sfinţi complet străini de Bretagne. „Vestitoarea cultului [lor] este, desigur, ciuma", fiecare epidemie fiind însoţită, aici ca şi în alte părţi, de manifestări tangibile: ridicări de biserici, tîrnosiri, rugăciuni şi rînduiri de slujbe de mulţumire[124]. Totuşi numărul exagerat de mare de astfel de menţiuni din secolul al XVII-lea, explicabil prin densitatea surselor, nu poate ascunde semnele unei slăbiri indiscutabile. „Încă de la mijlocul secolului al XVII-lea, avîntul se frînge"[125], pur şi simplu pentru că ciuma devine din ce în ce mai rară. Cu toată această slăbire logică, iconografia religioasă din epoca „modernă", luată în ansamblu, vădeşte creditul pe care oamenii acelor vremuri l-au acordat celor doi sfinţi ocrotitori de ciumă. Astfel, între graniţele fostei dieceze Le Mans, tablourile de altar din secolele XVII-XVIII păstrează, în total, 163 de reprezentări ale sfinţilor Sebastian (144) şi Roch (19).

Aceşti sfinţi vin, cu siguranţă, mult în urma Fecioarei Maria (428 de reprezentări) – dar îi depăşesc pe toţi ceilalţi, inclusiv pe sfinţii Petru şi Pavel (care totalizează, împreună, 162 de imagini)[126].

Aceste apeluri repetate la sfinţii Roch şi Sebastian trimit la o nevoie de protecţie mai mare decît aceea pe care Regatul Neapolelui şi Sicilia în secolul al XVII-lea ne permit să o studiem ca în laborator[127]. Între 1630 şi 1699, 144 de oraşe şi comune din aceste două regiuni italiene „şi-au ales" în total 238 de noi sfinţi patroni. Neapole, care în 1600 avea deja 7 sfinţi protectori, şi-a mai ales 21 în perioada amintită. Palermo şi Lecce şi-au ales, la rîndu-le, 18 noi patroni. După Jean-Michel Sallmann, repartiţia pe decenii a acestor alegeri „municipale" se prezintă în felul următor[128] :

Sfinţi patroni „aleşi" în Regatul Neapolelui şi în Sicilia

Deceniile	Numărul de „alegeri"	Numărul de sfinţi „aleşi" ca protectori
1630-1639	25	26
1640-1649	12	13
1650-1659	23	25
1660-1669	35	36
1670-1679	19	26
1680-1689	23	27
1690-1699	62	75
TOTAL	199	238



Sursă : J.-M. Sallmann, „Il santo patrono cittadino nel 1600 nel Regno di Napoli e in Sicilia", în *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Guida Editori, Napoli, 1982, II, pp. 191-210.

În unele cazuri există o relaţie cauză – efect între o calamitate naturală şi alegerea unui anume protector ceresc suplimentar. Localitatea Modugno (dieceza Otranto) şi l-a ales ca nou protector, după ciuma din 1656, pe Sfîntul Nicolae din Tolentino. În perioada epidemiei, în Regatul Neapolelui, oamenii au încălcat regulile rigide după care se stabilea îndeobşte primul prenume al nou-născuţilor. Numele Rocco a fost deseori preferat altor prenume obişnuite în familia respectivă. O dată molima trecută, s-a revenit însă la normele uzuale[129]. La cutremurul din 1627, localitatea Capua s-a pus sub protecţia fericitului Andrea Avellino, iar Massa Lubrense (în peninsula Sorrente), sub protecţia sfinţilor Francisc din Assisi, Ignaţiu de Loyola şi Filippo Neri. În 1631, Foggia speră să se pună la adăpost de un nor de cenuşă ce venea dinspre Vezuviu alegîndu-şi un nou patron în persoana fericitului Giacomo della Maria. După mişcările seismice din 1688, Nola şi Neapole s-au pus sub aripa protectoare a Sfîntului Mihail. Massa Lubrense, zguduită din nou de marele cutremur din 1694, îl adaugă pe lista protectorilor săi pe Sfîntul Francisc Borgia[130]. La fel, după cutremurul de la Lisabona din 1755, Portugalia primeşte autorizaţia papei de a-l lua ca „patron principal şi protector”[131] pe Sfîntul Francisc Borgia.

Totuşi această corespondenţă biunivocă dintre calamităţile colective şi recurgerea la patroni cereşti suplimentari nu se verifică întotdeauna, dimpotrivă. Dacă, în ultimul deceniu, marcat de marele cutremur din 1694, corespondenţa este vizibilă, în anii de după pustiitoarea ciumă din 1656 ea este mai puţin evidentă. Pe de altă parte, curba „alegerilor” înregistrează o scădere în deceniul 1640-1649, perioadă de criză în Italia de Sud şi în Sicilia. Îndeosebi în anii 1648-1649, marcaţi de reprimarea a tot felul de revolte, nu are loc nici o „alegere”. Ne aflăm aşadar în faţa unor relaţii complexe, chiar contradictorii, dar cu atît mai interesante. Căutarea de noi mijloace de ocrotire supranaturale îşi are, evident, rădăcinile într-o situaţie generală de mare nelinişte, aşa cum este situaţia din Mezzogiorno în secolul al XVII-lea. Dar pentru ca alegerea patronilor suplimentari să poată fi într-adevăr formulată de o colectivitate, este nevoie de o puternică solidaritate locală, de o ierarhie socială consolidată, de o oarecare refacere economică după diverse frămîntări sau calamităţi şi, în sfîrşit, de o acţiune eficientă a mijlocitorilor culturali – în cazul de faţă, clerul –, care să fie în stare să exprime sentimentul colectiv şi să-i ofere modele de sfinţenie[132].

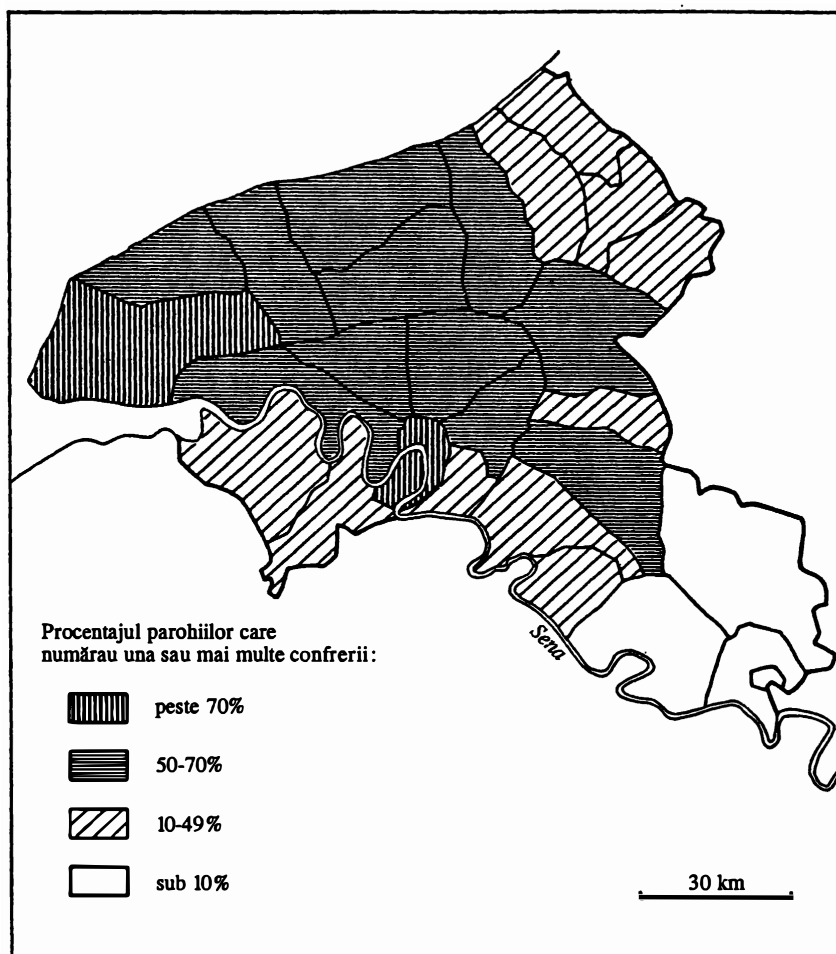
Nu întîmplător, probabil, intensificarea cultului sfinţilor a coincis cu întărirea structurilor de sociabilitate din Occidentul secolelor XIV-XVII. Nu se explică oare ambele – una determinînd-o pe cealaltă – printr-o mai mare nevoie de protecţie? De aici, necesitatea de a evidenţia ceea ce a fost mai mult decît o coincidenţă cronologică. Confreriile de odini-

oară, independent chiar de breslele ale căror dubluri religioase erau uneori, au legat solidaritatea şi sociabilitatea creştină[133] într-o civilizaţie în care omul izolat apărea ca „de neconceput şi scandalos deopotrivă”[134]. Pentru observatorul de astăzi, aceste confrerii sînt „modelul” prin excelenţă al vieţii asociative din spaţiul catolic de altădată[135]. Ajungînd să prindă în ochiurile plasei lor cea mai mare parte a credincioşilor, ele au format, adăugîndu-se unele altora, principala instituţie a unui sistem coerent de ajutor reciproc pentru trupuri şi suflete[136]. O asemenea instituţie, suplinind lipsurile parohiei, nu putea să nu promoveze nişte valori, o etică, un stil de viaţă şi o religiozitate – lucruri pe care Biserica romană le-a înţeles după Conciliul de la Trento, cînd a încercat să controleze mai bine confreriile, admiţînd posibilitatea ca unele să fie lăsate să piară pentru a fi înlocuite cu altele.

Cum s-ar putea explica succesul confreriilor la sfîrşitul Evului Mediu? Să se fi înmulţit ele atunci din pricina crizelor şi epidemiilor de ciumă care au născut obsesia bolii, a morţii şi a mîntuirii? Sau din cauza urbanizării (care începuse mai demult)? Sau, poate, ca urmare a acţiunii ordinelor călugăreşti mendicante? Marc Venard, care pune aceste întrebări, are dreptate atunci cînd răspunde că toţi aceşti factori, departe de a se exclude, au avut probabil o influenţă comună: „Ne putem gîndi că strămutarea la oraş şi numărul îngrozitor de mare de decese au dus la dezorganizarea reţelelor familiale, izolîndu-i pe supravieţuitori şi lăsîndu-i fără apărare în faţa fricii legate de viaţa pe pămînt şi de viaţa de apoi; apărute în oraşe, confreriile au ajuns apoi şi la sate”[137]. Într-o evocare rapidă, dar plastică a dezvoltării confreriilor medievale, Gabriel Le Bras remarca: „Pentru a conjura nenorocirile publice şi suferinţele personale, pentru a satisface deopotrivă nevoile trupului şi pe cele ale sufletului, iau naştere mizericordiile toscane, acele *scholae* veneţiene, confreriile rhodaniene ale Sfîntului Duh, carităţile normande; aceste nenumărate companii îşi împart grija faţă de săraci, suferinzi şi străini; iar confreriile care se ocupau de operele de binefacere, de găzduirea celor în nevoie şi de serviciile funerare le urmează îndeaproape”[138]. Nu există nici o îndoială: confreriile, ca şi chemarea disperată în ajutor adresată sfinţilor, au răspuns unei foarte mari cereri de securitate, deopotrivă „personală”, „familială”[139] şi colectivă.

După cum un soi de apogeu al cultului sfinţilor poate fi situat în preajma sau în epoca Reformei, tot astfel putem vorbi despre o primă epocă de aur a confreriilor. Toate cercetările converg înspre acest punct, dezvăluind înmulţirea „frăţiilor” din acea perioadă – unele deschise către toţi credincioşii cuprinşi de aceeaşi evlavie, altele rezervate unei categorii profesionale precise. La Aix-en-Provence se cunosc din testamente 28 de confrerii apărute între 1350 şi 1450[140]. La Lille, în 1423, existau în jur de patruzeci de confrerii, dintre care 33 grefate pe

Proporţia parohiilor care numărau una sau mai multe confrerii din circumscripţiile decanale ale diecezei Rouen (sfîrşitul secolului al XV-lea – secolul al XVI-lea)



Sursă: C. Vincent, „La confrérie comme structure d'intégration: l'exemple de la Normandie", în *Le Mouvement confraternel au Moyen Âge*, École française de Rome, 1987, p. 118.

anumite meserii. Acestea din urmă au atins în 1484 numărul de 57, doar în anul 1459 creîndu-se 5. Cincizeci şi şapte de confrerii iau naştere la Bordeaux între 1350 şi 1500, trei sferturi din ele apărînd după 1450. În 1517, la Rennes, confreria fabricanţilor de pungi, care depindea de Ordinul cordelierilor, numără 601 membri, adică aproximativ un locuitor din douăzeci, din care 120 de văduve, văduvia

determinîndu-le aşadar pe femei să caute legături asociative. Un frumos exemplu de reuşită ni-l oferă confreria Rozariului, fondată în 1484 de călugării dominicani de la Colmar şi care îşi întinde aria de recrutare a membrilor din nordul Alsaciei pînă în Valais. În ajunul Reformei, din această confrerie fac parte 6.461 de confraţi, dintre care 2.873 doar în oraşul Colmar.

Cercetările recente s-au aplecat cu predilecţie asupra confreriilor normande, deseori numite „carităţi", ce s-au înmulţit în ultimele secole ale Evului Mediu. S-a putut vorbi de un „apogeu al mişcării confraternale" în această provincie între 1450 şi epoca Reformei[141]. În dieceza Rouen se constată existenţa uneia sau mai multor confrerii într-o parohie din două, pentru mai mult de două treimi din circumscripţiile decanale. În centrele urbane ale provinciei există o sumedenie de confrerii, fără a le mai socoti pe cele pe care, cu siguranţă, încă nu le cunoaştem. „Ca exemplu, amintim cele 18 confrerii înregistrate la Bayeux şi la Caen, precum şi pe cele din dieceza Rouen: 20 la Gisors şi 25 la Dieppe. Recordul aparţine, în mod evident, oraşului Rouen, sediul arhiepiscopiei: din secolul al XIV-lea pînă în 1550, aici au fost identificate 130 de confrerii pentru 36 de parohii, inclusiv periferia oraşului. Se pare că circa o sută de confrerii coexistau pe la 1500. Erau aşadar suficient de multe pentru a cuprinde o bună parte din populaţie, estimată la sfîrşitul secolului al XV-lea la aproximativ patruzeci de mii de locuitori."[142] Cel puţin 12 dintre aceste confrerii îşi aveau sediul în catedrală, 7 în biserica Saint-Nicaise, 6 în biserica Saint-Martin-du-Pont, iar 9, respectiv 8, la mănăstirea carmeliţilor şi la mănăstirea iacobinilor. Catherine Vincent, de la care am preluat aceste informaţii, mai spune că în Normandia, ca şi în alte părţi, se observă, în această privinţă, o mare disparitate între lumea oraşelor şi lumea satelor. „Totuşi ar fi un abuz să considerăm că fenomenul este pur urban. Apropierea de oraşe, centre religioase active, pare să favorizeze înflorirea confreriilor în satele vecine."[143] În cele 17 parohii din regiunea Caux ce ţineau de abaţia Montvilliers erau nu mai puţin de 44 de confrerii.

Aşa cum arată numele de „caritate", ce i-a rămas pînă în zilele noastre, confreria normandă de la sfîrşitul Evului Mediu – lucru valabil şi pentru confreriile din alte părţi – prezintă două aspecte indisociabile: unitatea întru rugăciune şi ajutorul reciproc. Sprijinului spiritual, pe care „comoara" rugăciunilor comune îl face posibil, i se adaugă ajutoarele materiale riguros codificate, strînsa legătură dintre cele două aspecte vădindu-se cu prilejul priveghiului funebru şi al funeraliilor vreunui confrate defunct.

Catherine Vincent subliniază că apogeul fenomenului confraternal, aşa cum se prezintă el în Normandia la sfîrşitul secolului al XV-lea, „coincide cu faza de reconstrucţie de după «războiul de o sută de ani»". Această nouă solidaritate încearcă probabil să compenseze dislocarea

anumitor structuri tradiţionale, consolidînd totodată o serie de structuri de solidaritate mai vechi – familii, bresle, obşti săteşti – „zdruncinate de nenorocirile acelor vremuri". Prin urmare, confreria întăreşte şi nu contestă mediul în care se dezvoltă, favorizînd integrarea membrilor săi în parohii şi bresle. În mediul rural, unde confreria, adesea unică, regrupează o parte importantă a comunităţii săteşti, se constată că, departe de a o înlocui pe aceasta din urmă, îi întăreşte coeziunea. Astfel, statutele confreriei din Boschyons prevăd că, în cazul în care unul din membrii ei pierde un animal, toţi confraţii sînt obligaţi să caute animalul respectiv[144].

Pe bună dreptate, fenomenul confraternal atrage tot mai mult atenţia istoricilor, ale căror cercetări îmbogăţesc cu regularitate dosarele noastre privitoare la acest imens subiect. Nicole Lemaître a descoperit în dieceza Rodez 28 de statute de confrerii, eşalonate între 1487 şi 1537. Cercetătoarea constată – confirmînd ceea ce se ştie deja cu privire la alte regiuni – că unele confrerii adunau un număr impresionant de membri. Astfel, chiar în Rodez, confreria Notre-Dame-de-la-Cité număra 758 de cotizanţi în 1415 şi 960 în 1454, iar confreria Saint-Amans, 2.061 în 1519. Cele mai importante confrerii din Rouergue erau de două ori mixte, deoarece erau formate atît din bărbaţi şi femei, cît şi din clerici şi mireni. Aceste confrerii erau profund integrate în ierarhia municipală şi clericală. Riturile lor erau marcate de grija pentru solidaritate atît în rugăciunile pentru morţi, cît şi în procesiuni, în banchetele statutare şi în pomenile (sau „carităţile" – adică hrana împărţită săracilor) de după masa confreriei[145].

Pierrette Paravy, la capătul unei anchete făcute cu multă răbdare, recenzează în dieceza Grenoble pe puţin 90 de confrerii ale Sfîntului Duh de-a lungul întinsei perioade studiate (de la jumătatea secolului al XIV-lea pînă în secolul al XVI-lea). La sărbătoarea lor cea mai importantă de peste an, adică de Rusalii, liturghia era urmată de nelipsitul banchet. Iată ce spune Pierrette Paravy despre aceste confrerii: „Mai mult decît confreriile corespunzătoare breslelor, exclusiviste prin definiţie, mai mult decît confreriile întemeiate pe evlavie, mai selective prin aceea că prevedeau un legămînt mai constrîngător, aceste confrerii adună populaţia unui sat sau a unei parohii urbane într-un ansamblu de manifestări de la care era de neconceput ca Biserica să lipsească, deşi nu ea era iniţiatoarea. Astfel, într-o regiune în care dezvoltarea epitropiilor a început tîrziu şi timid, la sfîrşitul secolului al XV-lea, aceste confrerii au constituit mult timp unica reprezentare structurată a credincioşilor reuniţi în corpuri şi care puteau numi stareţi"[146].

Proliferarea confreriilor n-a stîrnit întotdeauna entuziasmul autorităţilor bisericeşti. Aplecîndu-se asupra statutelor sinodale de la Limoges publicate în 1519, Louis Perouas constată că acestea deplîng numărul

prea mare de confrerii apărute adeseori în dauna bisericii parohiale şi a preotului paroh, „adică în afara uneia şi fără controlul celuilalt", situaţie pe care ierarhii s-au străduit să o îndrepte în perioada următoare. Dar dacă harta confreriilor rurale din Limousin este imposibil de reconstituit pentru începutul secolului al XVI-lea, implantarea confraternală din Limoges este mai certă. Se poate estima că oraşul numără la vremea aceea 74 de confrerii la cei aproximativ 10.000 de locuitori – 6 dintre ele sînt concentrate în parohia Saint-Michel-des-Lions, 14 în parohia Saint-Pierre-du-Queyroix, iar 32 în prestigioasa abaţie Saint-Martial[147].

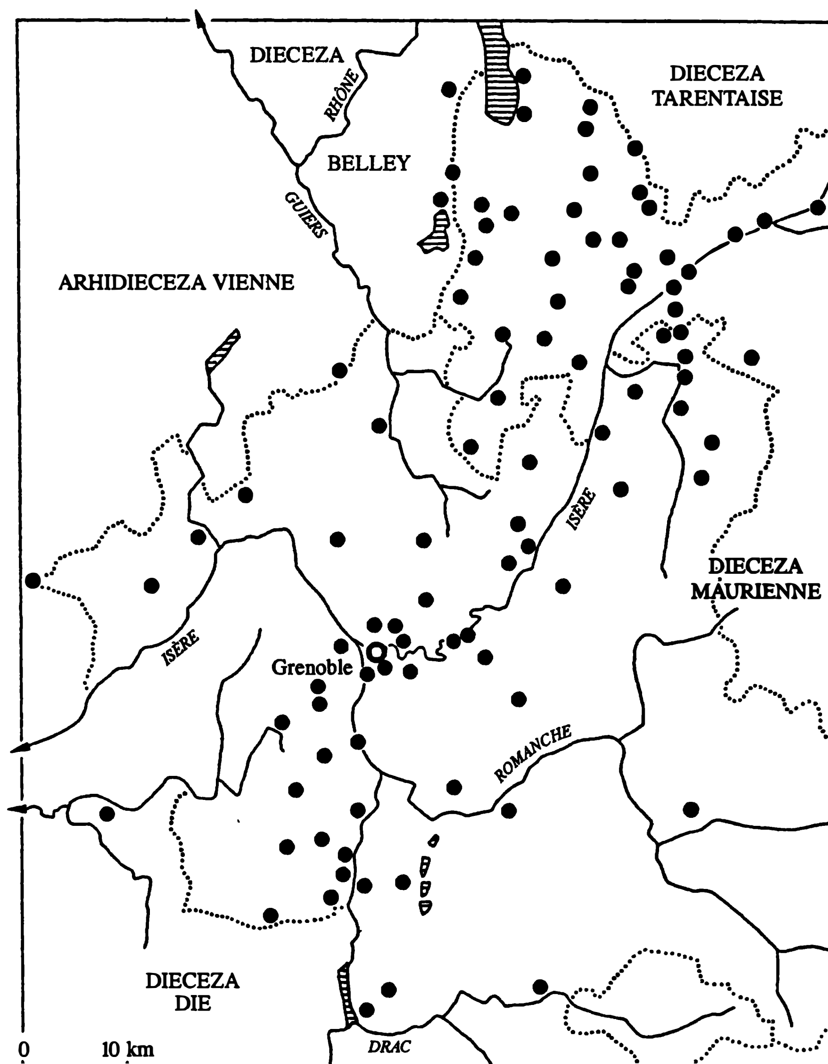
La Troyes, în anii 1500-1520, trei parohii sînt sediul a circa treizeci de confrerii; într-o altă parohie, în 1526, cel puţin jumătate dintre credincioşi aparţin uneia din cele nouă confrerii existente. Într-un oraş care număra cam 10.000 de locuitori şi avea în jur de zece parohii, există cu siguranţă peste o sută de confrerii[148]. Chiar dacă aderarea este adesea multiplă, e clar că majoritatea adulţilor sînt membri ai unei asociaţii religioase.

În celelalte ţări catolice situaţia este asemănătoare, numai că în Italia, dezvoltarea mişcării confraternale a început mai devreme decît în Franţa. În Florenţa există 6 confrerii în 1250, 10 în 1275, 22 în 1300, 30 în 1325, 38 în 1350, 42 în 1375, 52 în 1400. După 1400, acestea continuă să prospere. Rolul lor creşte, se ritualizează şi se extinde la dimensiunile întregului oraş[149]. În Genova, 78 de „confraternităţi" apar între 1400 şi deschiderea Conciliului de la Trento (1545)[150]. La Toledo, în 1575, există 28 de parohii şi 147 de confrerii[151]. Aceste cifre dovedesc dimensiunile unui fenomen deopotrivă asociativ şi religios pe care o istorie a sentimentului de securitate nu poate să nu-l ia în seamă.

Perioada conflictelor religioase a adus cu sine un regres al confreriilor. În 1519, parohia Saint-Pantaléon din Troyes cuprindea 11 confrerii cu un total de 520 de membri; în 1585, cifrele corespunzătoare deveniseră 6, respectiv 34. În acelaşi oraş, în 1542, parohia Sainte-Marie-Madeleine adăpostea 19 asociaţii religioase cu 1.110 confraţi; în 1600, numărul acestora scăzuse la 14 confrerii şi 162 de membri[152]. Pe la 1530, la L'Isle-sur-la-Sorgue, în dieceza Avignon, trei locuitori din patru n-ar fi murit fără să lase ceva ca moştenire uneia sau mai multor confrerii din oraş. În 1585 însă, din 23 de locuitori ai oraşului doar 5 se mai gîndesc la confrerii atunci cînd îşi fac testamentul[153].

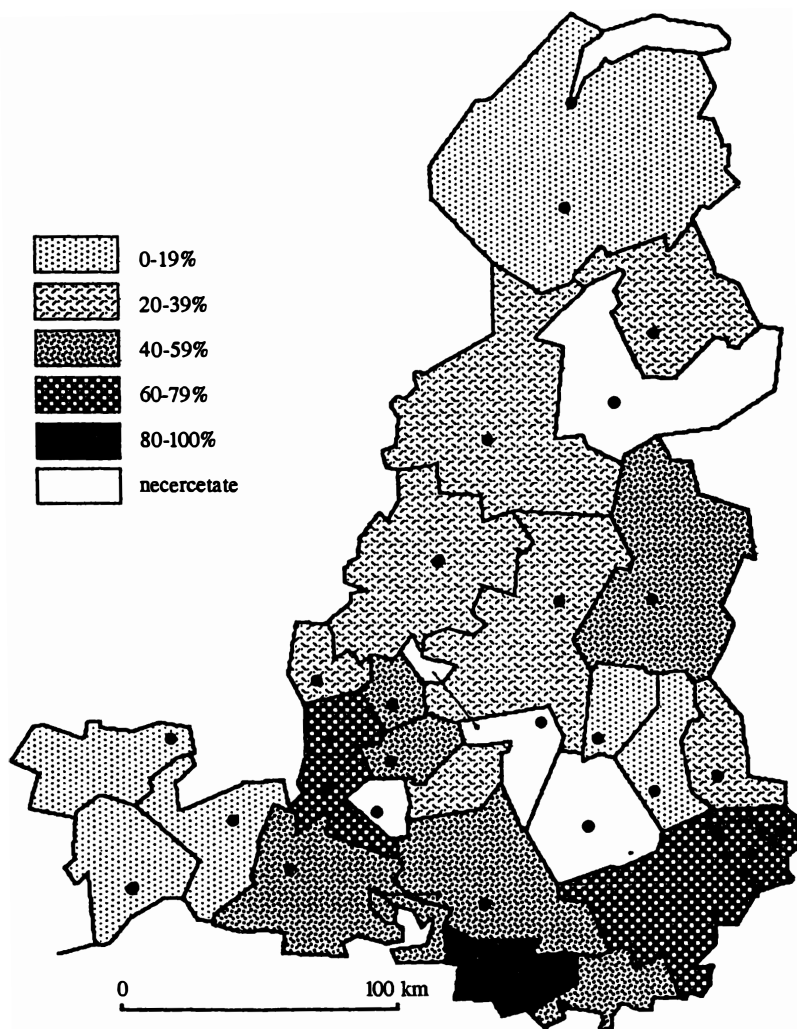
Impactul contestării protestante joacă un rol important în acest rezultat, fără să fie totuşi singurul factor în cauză. La Genova, anii 1530-1570 constituie o perioadă moartă în lista cronologică a înfiinţării de noi confrerii[154]. Zguduită de schisma reformată, Biserica Catolică şovăie şi îşi pune întrebări, iar mulţi episcopi privesc cu suspiciune nişte grupări religioase despre care au impresia că favorizează întîlniri prea profane. În 1581, conciliul provincial de la Rouen se plînge în

Confreriile Sfîntului Duh în diceceza Grenoble (mijlocul secolului al XIV-lea - secolul al XVI-lea)



Sursă: P. Paravy, *Recherches sur la vie religieuse en Dauphiné du milieu du XIV[e] siècle à la Réforme,* teză de stat, Paris IV, 1988, harta nr. 10.

Confrerii de penitenţi în localităţile din diecezele din sud-estul Franţei



Sursă: M.-H. Froeschlé-Chopard, *Les Confréries, l'Église et la cité*, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, Grenoble, 1988, p. 25.

următorii termeni: „Deşi s-au născut din evlavie şi cucernicie, confreriile şi asociaţiile caritabile, şi altele ca ele, sugrumă şi schimonosesc religia Bisericii, îşi prăpădesc avutul şi-i înşală pe oameni"[155]. De aceea, Conciliul de la Rouen impune confreriilor controlul episcopului şi subordonarea faţă de preoţii parohi, interzice riturile care fac concurenţă ceremoniilor parohiale – apă sfinţită, pîine sfinţită, predici –, condamnă fără drept de apel banchetele. La vremea aceea, astfel de măsuri se întîlnesc în mai toate diecezele catolicităţii.

Într-un fel, Biserica tridentină a luptat aşadar împotriva unor vechi structuri de solidaritate, în măsura în care acestea îi scăpau parţial de sub control. Se mai constată în Franţa, în ultimele trei secole ale Vechiului Regim, o mişcare bisericească ostilă aşa-ziselor „regate" (*„reinages"* sau *„royaumes"*), pe care vestita Companie a Sfîntului Sacrament ar fi vrut să le desfiinţeze peste tot. „Regatul" era scoaterea în fiecare an la licitaţie, de către preot, a unor titluri (de rege, regină, conetabil etc.). Demnitarii aveau sarcina de a organiza serbările patronale, procesiunile, chiar şi reprezentaţiile de „mistere"[156]. În 1556, Guillaume Paradin, în *Blason des danses*, se plînge de excesele care au loc în „aceste zile închinate sfinţilor care patronează parohiile, cînd de obicei oamenii se adună la ceea ce se cheamă, în fel şi chip, serbare, bîlci, regat, iarmaroc".

În multe cazuri, în satele franceze, „regatele" tradiţionale anterioare Reformei catolice erau, se pare, totuna cu adunările locale ale tinerilor – sau cel puţin aveau strînse legături cu acestea. După Conciliul de la Trento, Biserica a uzat de diverse metode pentru a moraliza tineretul rural şi pentru a diminua rolul „regatelor". Cîteodată le-a combătut, uneori le-a spiritualizat, alteori le-a făcut concurenţă prin „regate" devoţionale. În schimb, n-a reuşit să se impună cu adevărat în faţa „abaţiilor de tineret", care au rămas de multe ori „principalul duşman al preotului în sat"[157].

Suspiciunea faţă de confreriile vechi şi reluarea controlului asupra lor au fost însoţite de voinţa Bisericii de a înfiinţa noi asociaţii religioase mai bine supravegheate de ierarhi şi axate mai mult pe obiective devoţionale – îndeosebi pe cultul Rozariului şi al Sfîntului Sacrament. Aşa se explică, în spaţiul rămas fidel Romei, naşterea unei noi epoci de aur a confreriilor care a coincis, în cîteva regiuni frămîntate de conflictele religioase, cu recucerirea catolică. Dacă, între 1500 şi 1563, în diecezele Avignon, Carpentras, Cavaillon şi Vaison luaseră fiinţă 10 confrerii de penitenţi, între 1563 şi 1610 apar 48[158]: „Una după alta, toate localităţile vor să-şi aibă propria companie de «bătuţi» – iar cele mai importante dintre ele vor să aibă două sau trei companii..."[159]. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, 67% din parohiile diecezei Fréjus, 65% din cele ale diecezelor Vence şi Grasse şi 76% din cele ale diecezei Nice încă mai au grupuri de penitenţi[160]. În toată Provenţa orientală dinainte

de Revoluţie s-au identificat 129 de confrerii de penitenţi în 91 de localităţi[161].

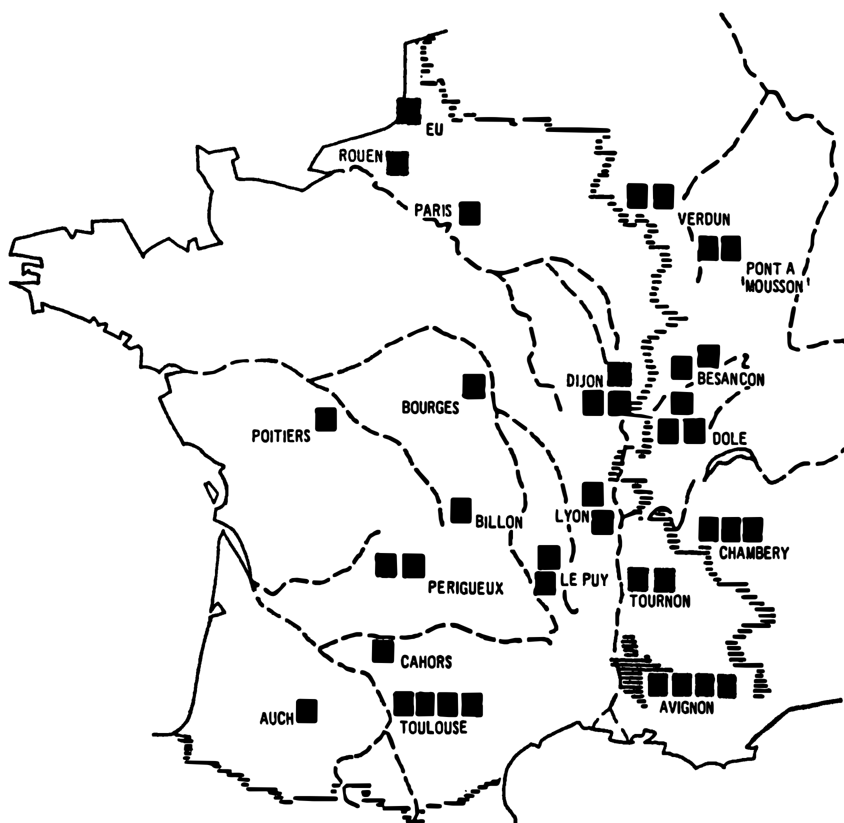
Episcopatul din secolul al XVII-lea a privit adeseori cu rezervă confreriile de penitenţi, din cauza puternicei lor dominante laice, chiar dacă a aprobat antiprotestantismul lor militant şi exaltarea cultului euharistic. În schimb, a încurajat întemeierea confreriilor Rozariului şi Sfîntului Sacrament. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, dieceza Nîmes numără în jur de douăzeci de confrerii din prima categorie şi vreo cincizeci din a doua[162]. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, dominicanii întemeiază peste 50 de confrerii ale Rozariului în zona ce va deveni în 1648 dieceza La Rochelle, în principal în Mauges şi în insula Ré[163]. Dacă, pe la 1648, confreriile nu aveau succes în oraşul La Rochelle, în următorii treizeci de ani iau fiinţă aici vreo cincisprezece noi asociaţii religioase. Fiecare parohie, fiecare mănăstire a avut propria ei asociaţie, iar numărul membrilor recrutaţi pare să fi fost foarte mare[164]. Un alt exemplu: 108 parohii situate în partea de nord-est a diecezei Lyon aveau cu totul, în 1613-1614, doar o confrerie a Sfîntului Sacrament şi două confrerii ale Rozariului. În 1700, aceste cifre deveniseră 42, respectiv 28. Pe ansamblu, în 1613-1614, numai 23% din aceste parohii aveau o confrerie devoţională. Dar în 1700 se ajunsese la 56%[165].

Între confreriile Sfîntului Sacrament şi cele ale Rozariului a existat un fel de contrabalansare. „În dieceza Grenoble, observa Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Sfîntul Sacrament nu are prea mare importanţă, deoarece Rozariul este mai bine reprezentat: 31 de confrerii ale Sfîntului Sacrament faţă de 101 ale Rozariului, dintr-un total de 191 de confrerii cunoscute [...]. [Invers], în diecezele din Languedocul oriental, recucerirea catolică a mers drept la esenţă, privilegiind imediat confreria Sfîntului Sacrament: în dieceza Montpellier există, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, 108 confrerii ale Sfîntului Sacrament, faţă de 28 ale Rozariului, iar proporţiile rămîn destul de constante pe parcursul secolului al XVIII-lea."[166]

Cercetările recente au scos la iveală şi un alt tip de asociaţie religioasă, intermediar între penitenţi şi confreriile Sfîntului Sacrament. Este vorba de „penitenţii Sfîntului Sacrament", confrerie fondată la Roanne în 1617 şi care s-a răspîndit apoi din Thiers la Nantua. Cu toate că sufletele din purgatoriu o preocupau în mod deosebit, obiectul devoţiunii ei era hostia sfinţită, relaţiile dintre confrerii şi cler fiind foarte strînse[167].

Mult mai semnificative şi cu un impact mult mai mare au fost confreriile mariale întemeiate de iezuiţi. Louis Châtellier, care le-a studiat magistral pe documente de primă mînă, a evidenţiat puternica lor pătrundere în societatea urbană catolică în perioada Contrareformei. Deschiderea lor către cele mai diverse categorii sociale era, cu certitudine,

Congregaţiile mariale iezuite în Franţa, pe la 1590-1600



Sursă: L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris, 1987, p. 41.

percepută ca o asigurare eficientă împotriva primejdiilor din viaţa pămîntească şi de apoi. Apărute în colegiile iezuite, confreriile mariale se reuneau în aceste colegii sau în „casele profese” (sediile principale) ale iezuiţilor, constituind, peste tot unde se aflau, o reţea coerentă de solidaritate şi rugăciuni.

În jurul anului 1595, la Neapole se reunesc în „casa profesă” o congregaţie nobiliară – a Naşterii Domnului, cu 200 de membri –, o „sodalitate” (frăţie) a Purificării rezervată clericilor (150 de membri), o congregaţie a Bunei-Vestiri destinată slujbaşilor din tribunale (80 de membri), o alta a Adormirii Maicii Domnului pentru meşteşugari şi negustori (150 de membri) şi o confrerie a Fecioarei Îngerilor pentru lachei, vizitii şi servitori[168]. În 1610, la Anvers, întîlnim la fel în casa profesă patru „sodalităţi” : a Bunei-Vestiri, împărţită în două secţiuni,

latină (pentru clerici şi cărturari) şi flamandă (numită şi „a bărbaţilor însuraţi"); a Naşterii Domnului sau a tinerilor meşteşugari necăsătoriţi; şi a Neprihănitei Zămisliri, sau a valonilor, pentru meşteşugarii şi negustorii vorbitori în general de limbă franceză[169].

Cazul napolitan arată că dorinţa de a recîştiga de partea catolicismului regiuni care îmbrăţişaseră parţial Reforma sau care fuseseră zdruncinate de Reformă nu poate constitui singura explicaţie pentru această revenire în forţă a confreriilor de toate categoriile. La Genova iau fiinţă, între 1570 şi 1700, cel puţin 95 de noi confrerii, din care 7 doar în anul 1582, astfel încît la mijlocul secolului al XVIII-lea, în oraş există aproximativ 200 de confraternităţi în activitate[170]. Să ne îndreptăm acum atenţia spre dieceza Tréguier, rămasă în afara sferei de acţiune a protestantismului. În această regiune, în care curentele tridentine au ajuns tîrziu, cel puţin 113 noi confrerii apar între 1660 şi 1700, adăugîndu-se celor 93 deja existente. Dacă le punem la socoteală şi pe cele 47 înfiinţate în secolul al XVIII-lea, plus pe cele a căror dată de întemeiere nu este cunoscută, ajungem, în preajma Revoluţiei, la un total de 358 de confrerii în această dieceză, adică 3,22 confrerii la o parohie[171]. În celălalt capăt al Franţei, şi în aceeaşi perioadă, Vence (4.000 de locuitori) şi Grasse (10.000) au 23 şi, respectiv, 20 de confrerii[172]. Este adevărat că la acea dată ele îşi pierduseră forţa, chiar dacă totalul lor, pentru o perioadă lungă de timp, este impresionant.

La Lille, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, la care revenim pentru un ultim exemplu, avîntul sociabilităţii religioase îi uimeşte pe istoricii de astăzi. Din registrul de înscrieri în confreria Sfîntului Sacrament, păstrat la biserica Sainte-Catherine din acest oraş, aflăm că între 1635 şi 1645 au aderat 2.935 de persoane. Un detaliu important: cel mai mare număr de persoane recrutate, 1.349, s-a înregistrat în perioada 1637-1639. Or, aceştia sînt nişte ani negri, o epocă de război, „din care-şi trag obîrşia toate relele"[173]. Un alt fapt demn de consemnat: din cei 2.935 de noi membri, 1.992 sînt femei (68%), dintre care 1.097 „fete nemăritate". Aşadar, ceea ce-i împinge pe oameni spre aceste confrerii, care primesc în rîndurile lor în special femei singure, este, în acest caz, nesiguranţa.

În remarcabila sa monografie despre religia din regiunea Limousin, Louis Perouas se apleacă la rîndul său asupra confreriilor de aici din perioada Reformei catolice. Autorul constată – faptul este bine cunoscut – proliferarea confreriilor de penitenţi (55 în jurul anului 1720), dar şi succesul unor confrerii noi: mai întîi cele ale Rozariului, încă din 1620, apoi cele ale Sfîntului Sacrament, puţin mai tîrziu. La Saint-Fiel, lîngă Guéret, se poate estima că, pe la 1680-1685, confreria locală a Rozariului reunea „mai bine de o jumătate dintre locuitori", femeile reprezentînd totuşi două treimi din totalul membrilor[174]. De altminteri, putem presupune că, pe parcursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea,

au fost înfiinţate în Limousin confrerii ale Sfîntului Sacrament în aproximativ 50% din parohii[175]. Aşa se explică, dacă adunăm laolaltă confreriile dintr-un oraş, următoarea afirmaţie (care datează din 1879): „În decursul secolelor al XVII-lea şi, mai ales, al XVIII-lea nu exista, ca să zicem aşa, cap de familie în Limoges care să nu fie membru al vreunei confrerii, căreia îi aparţinuseră, înaintea lui, tatăl său, bunicul său, strămoşii săi, şi care să nu înscrie în rîndul asociaţilor, în timpul vieţii lui, pe cel puţin unul dintre membrii familiei sale"[176].

Am arătat că reţeaua confreriilor, în regiunile rămase sau redevenite catolice, fusese inegală ca densitate. În dieceza La Rochelle, la începutul secolului al XVIII-lea, această reţea era mai densă în Bocage şi în insula Ré decît în Plaine[177]. La fel, dacă descoperim 3,22 confrerii la fiecare parohie din dieceza Tréguier în preajma Revoluţiei, pentru dieceza Boulogne proporţia este de numai 0,66. În dieceza Châlons-sur-Marne, 88% dintre parohii nu au confrerii, iar marea dieceză Toulouse numără doar 175. Invers, în episcopia Arles se ajunge la 3,48 confrerii la fiecare parohie, iar în episcopiile Vence şi Grasse, la 5,16[178]. La această inegalitate în repartizarea geografică se adaugă faptul că multe dintre confreriile tridentine, îndeosebi ale Sfîntului Sacrament şi Rozariului, iau fiinţă la iniţiativa clerului. Acesta tinde să instituţionalizeze evlavia. Favorizează asociaţiile religioase din parohii, pe care le ţine bine sub control, în detrimentul celor ataşate unor capele rurale[179].

Aceste corective datorate istoriografiei recente aduc doar o serie de nuanţe locale unui adevăr de proporţii: graţie Reformei tridentine, confreriile au cunoscut o nouă prosperitate. Iniţiativa a venit, în mod cert, din partea clerului – dar publicul, în ansamblul lui, a răspuns la această chemare, atît la oraşe, cît şi la sate, deoarece, probabil, starea de nelinişte din secolul al XV-lea şi nevoia acută de ajutor supranatural persistau. În schimb, în secolul al XVIII-lea, mai ales după 1750, se constată o slăbire evidentă a mişcării asociative (şi a cultului sfinţilor), legată de o îmbunătăţire globală a securităţii, de nişte condiţii de viaţă mai puţin precare[180], de o mai mică teamă de viaţa de dincolo.

Capitolul VII

Acoperămîntul Maicii Domnului

Acoperămîntul Maicii Domnului şi ordinele religioase

Dezvoltarea şi apogeul unei teme iconografice deosebit de liniştitoare – aceea a „Acoperămîntului" Maicii Domnului – au coincis, şi nu întîmplător, cu cea dintîi mare dezvoltare a confreriilor. Paul Perdrizet[1] a arătat că acestea din urmă contribuiseră în bună măsură la succesul ei. Imaginea respectivă îşi merită locul într-un studiu asupra sentimentului de securitate în Occidentul de odinioară, deoarece constituie pentru noi un răspuns, frumos şi seducător, la o serie de reprezentări neliniştitoare care se înmulţesc după 1350 : Hristos lovindu-i pe oameni cu săgeţile lui răzbunătoare sau alungîndu-i pe osîndiţi în ziua Judecăţii de Apoi, dansuri macabre, ispite diavoleşti care-i încearcă pe muribunzi etc.[2] Această reprezentare a „Fecioarei milostivirii" (numită şi „Maica Domnului mîngîierea noastră" şi, prin extensiune, *Mater omnium*) s-a răspîndit mai cu seamă după Ciuma neagră, deşi fusese inventată anterior; şi a devenit foarte populară în Occident, după ce călugării aproape că o acaparaseră. Totodată, alte personaje sfinte îi ocroteau pe oameni cu mantiile lor lungi – o formă de ocrotire deopotrivă sufletească şi trupească.

Paul Perdrizet crezuse că dovedeşte prin lucrarea sa din 1908 (lucrare de altfel remarcabilă, dar depăşită în această privinţă) că tema Fecioarei milostivirii ar fi de origine cisterciană. În *Dialogus miraculorum*, scris pe la 1220-1230, Caesarius din Heisterbach, un cistercian din dieceza Köln, povesteşte că un călugăr din acest ordin, care se ruga în mod deosebit Maicii Domnului, a fost într-o bună zi răpit în duh, îngăduindu-i-se să vadă slava cerurilor. Lîngă îngeri, apostoli, mucenici şi mărturisitori, el desluşeşte canonici regulari – premonstratenzi, clunisieni –, dar nici un cistercian:

> „Ci întorcîndu-şi chipul către Preasfînta Născătoare de Dumnezeu, scoase un geamăt şi zise: «De ce dar, Sfîntă Fecioară, nu văd aici pe

nimeni de la Cîteaux? Din care cauză cei mai smeriţi slujitori ai tăi sînt depărtaţi de la aceste fericiri?». Şi îi răspunse regina cerului: «Află că, dimpotrivă, cei din Cîteaux îmi sînt atît de dragi şi de apropiaţi, că îi ţin la căldură sub poala mea». Şi, desfăcînd poalele acoperămîntului, care era nemaivăzut de larg, îi arătă mulţime multă de călugări, fraţi converşi şi măicuţe. Iar el, cu bucurie, îi aduse laudă şi mulţumire şi, intrînd duhul lui înapoi în trup, îi povesti abatelui ce văzuse şi auzise"[3].

Pentru Perdrizet, un călugăr avusese aşadar „ideea de a face din acoperămîntul Maicii Domnului un simbol al ocrotirii", pe care ea îl aşternea peste Ordinul cistercienilor[4]. Cercetările ulterioare au demonstrat, pe de o parte, că această temă era mult mai veche, avîndu-şi rădăcinile în Orientul bizantin, şi că, pe de altă parte, Occidentul nu a cunoscut-o doar pe filiera cisterciană. În secolul al X-lea, trăia la Constantinopol un ascet evlavios, numit Andrei Nebunul, în a cărui viaţă, scrisă la puţin timp după moartea lui, găsim povestea unei viziuni, interesantă pentru studiul nostru[5]. În timpul unei slujbe de noapte, sfîntul se ruga în biserica din Vlaherne – adevărat Lourdes bizantin, în care se păstra mahrama Maicii Domnului – cînd a văzut o doamnă, cu o statură impozantă şi o ţinută aleasă, mergînd spre uşile împărăteşti, însoţită de un cortegiu armonios.

> „Cînd alaiul a ajuns în dreptul amvonului, Andrei, întorcîndu-se către ucenicul său Epifanie, l-a întrebat: «O vezi pe Doamna şi Stăpîna lumii?». Iar acesta i-a răspuns: «O văd, părinte duhovnicesc». Şi Doamna, îngenunchind sub privirile lor, s-a rugat, îndelung, cu lacrimile şiroindu-i pe chipul dumnezeiesc şi neprihănit. Cînd şi-a sfîrşit ruga, s-a apropiat de altar şi s-a rugat iarăşi pentru poporul care-o înconjura. Atunci, ea a luat de pe capul ei preacurat vălul ce strălucea ca fulgerul şi, întinzîndu-l cu demnitate maiestuoasă, l-a ţinut cu mîinile ei fără pată, nemăsurat şi de temut, deasupra capetelor tuturor celor care se aflau acolo. Şi vreme îndelungată, acei minunaţi văzători l-au putut contempla, desfăşurat deasupra mulţimii şi împrăştiind în juru-i, asemenea electrului, lumina slavei dumnezeieşti."[6]

Această viziune n-a făcut decît să sporească veneraţia bizantinilor pentru mahrama Născătoarei de Dumnezeu, sprijinul şi ocrotirea Constantinopolului şi a Imperiului. Slujba din 2 iulie, sărbătoarea aducerii veşmîntului Maicii Domnului în Vlaherne, cuprinde rugăciuni semnificative în această privinţă: „...Domnul cel iubitor de oameni te-a dăruit pe tine să fii Maică nouă pămîntenilor. Tu să fii nouă ajutor, acoperămînt şi scutire...". Prezenţa vălului (*omophorion*, „omofor") apără oraşul „...de năvălirea celor de alt neam, de molimă şi de bolile cele aducătoare de moarte, de cutremurul cel năprasnic al pămîntului, de vrăjmaşii cei de o credinţă cu noi şi de vrăjmăşia casnică"[7]. Cultul acoperămîntului Maicii Domnului a trecut în Rusia încă din secolul al XII-lea. Întîlnim în slujba pocrovului (echivalentul slavon al

„omoforului"), ţinută la 1 octombrie, următoarea invocaţie: „Bucură-te, bucuria noastră, acoperă-ne pe noi de tot răul cu cinstitul tău Acoperămînt. [...] Bucură-te, preabunule acoperămînt căruia cu credinţă ne închinăm; [...] Bucură-te, îngrădirea cea sigură a tronurilor împărăteşti; Bucură-te, ajutătoarea neadormită a căpeteniilor de oraşe; Bucură-te, arhistratega nebiruită a oştilor creştineşti; [...] Bucură-te, Acoperămînt nefăcut de mînă, care ca norul te-ai întins peste toată lumea"[8].

Este greu de spus cum anume vălul lung ce acoperea capul şi umerii Fecioarei bizantine a devenit acoperămîntul amplu şi cu falduri largi din iconografia marială occidentală. Oricum, aşa cum bănuise Émile Mâle[9], filiaţia cisterciană nu mai poate fi menţinută. Originile Fecioarei îndurării sînt mult mai vechi.

Tema acoperămîntului ocrotitor nu era necunoscută iconografiei antice. Exemplul cel mai cunoscut este acela al Niobei, care-şi întinde veşmîntul peste cea mai mică dintre fiicele sale, ghemuită la sînul ei, sperînd s-o apere în felul acesta de săgeţile lui Apollo[10]. În plus, în lumea creştină, acest simbol nu i-a fost rezervat Mariei. Pe timpanul catedralei din Autun, un suflet zbuciumat se adăposteşte, în clipa Judecăţii de Apoi, în faldurile paliului arhanghelului Mihail. Unele relicvarii pictate de la sfîrşitul secolului al XIII-lea o înfăţişează pe Sfînta Ursula primindu-le sub mantia ei pe fecioarele care-i împărtăşesc martiriul (la Albi) şi pe Sfînta Otilia protejîndu-şi în acelaşi fel cele două surori (la Kerniel, în Belgia)[11]. Tot astfel, un manuscris din secolul al XIV-lea, care conţine o traducere în provensală a lucrării *De proprietatibus rerum* a lui Bartholomæus Anglus, este ilustrat cu o imagine a Înţelepciunii ce-şi întinde mantia peste cele şapte virtuţi cardinale şi teologale[12]. O miniatură de la începutul secolului al XV-lea, ilustraţie la *Antichităţile iudaice* ale lui Iosephus Flavius, îl arată pe Dumnezeu-Tatăl care celebrează căsătoria dintre Adam şi Eva întinzîndu-şi în spatele lor mantia bogată pe care doi îngeri o ţin la capete[13].

În spaţiul iudeo-creştin, dar şi în alte părţi, simbolismul mantiei protectoare a semnificat deseori adopţia, mai ales în căsătorie. După datina evreiască, mirele o acoperă pe mireasă cu un văl, în semn de protecţie. Acelaşi lucru se întîmpla în căsătoria creştină primitivă şi, anterior, în religiile etruscă şi romană. În Spania secolului al XV-lea, căsătoria cuprindea adesea ritul mantiei. Într-un sens mai general, a acoperi pe cineva cu mantia însemna a-l adopta. În unele ţări din Europa Occidentală, în Evul Mediu, cel care adopta sau recunoştea un copil îl acoperea cu mantia. Celebra frescă a lui Giotto în care îl vedem pe episcopul de Assisi acoperindu-l pe Sfîntul Francisc cu mantia sa nu înseamnă doar că prelatul ascunde goliciunea celui care renunţă la bunurile părinteşti, ci şi că îl adoptă pe convertit, luîndu-l astfel în paza lui[14]. În concluzie, tipul Fecioarei cu mantie se explică printr-un

triplu simbolism: natural, căci orice veşmînt protejează; juridic, prin analogie cu ritul adopţiei; şi, în sfîrşit, biblic. În secolul al XIII-lea, în a sa *Biblia Mariana*, Sfîntul Albert cel Mare o compară pe Sfînta Fecioară cu vălul de mătase violetă ce acoperea Cortul adunării (*Ieşirea* 26.31-37; *Numerii* 4.9-11)[15]. Pe de altă parte, întregul episcopat cunoştea şi recita psalmul 56 (57): „Miluieşte-mă, Dumnezeule, miluieşte-mă [...] şi în umbra aripilor Tale voi nădăjdui".

Trei legende cu miracole, în vogă chiar pe vremea cînd Caesarius din Heisterbach evoca viziunea călugărului cistercian, dovedesc că imaginea Fecioarei care-i ocroteşte pe oameni cu mantia ei largă era deja relativ familiară[16]. Una dintre ele, care figurează într-un manuscris parizian din secolul al XIII-lea şi pe care a reluat-o Vincent de Beauvais, povesteşte ce i s-a întîmplat unei femei însărcinate care mergea la Mont-Saint-Michel cu alţi pelerini. Cuprinsă de durerile facerii în momentul fluxului, femeia a rămas izolată şi risca să piară înecată. Şi ea, şi mulţimea de pe ţărm au invocat-o pe Maica Domnului. Aceasta le-a apărut tuturor, apoi şi-a întins mantia peste femeie, care a născut fără ca valurile s-o atingă; după aceea, cînd apele s-au retras, a revenit pe ţărm, teafără şi nevătămată, cu pruncul ei[17].

A doua legendă se găseşte în *Minunile Sfintei Fecioare* istorisite de călugărul benedictin Gautier de Coincy, mort în 1236 ca stareţ al mănăstirii Saint-Médard din Soissons. Legenda arată cum a apărat Maria Constantinopolul de sarazini, pe vremea împăratului Teodosiu. Locuitorii capitalei au văzut-o cum înfăşoară zidurile oraşului în mantia ei, transformînd-o astfel într-o pavăză din care săgeţile şi pietrele trimise de asediatori se întorceau împotriva lor: „Această Doamnă minunată,/ Slăvita-mpărătească, iată/ Cum face scut din mantia ei/ Şi-ntoarce piatra înspre ei"[18].

Cea de-a treia povestire apare atît la Gautier de Coincy, cît şi în continuarea scrisă de Caesarius din Heisterbach la *Dialogus miraculorum*[19]. Pelerinii care mergeau la Ierusalim sînt surprinşi de o furtună pe mare. Pilotul unei nave care se scufundă, văzîndu-se pierdut, se roagă la Fecioara Maria. Aceasta i se arată, îl acoperă cu mantia ei şi îl conduce la ţărm. Toate aceste povestiri sugerează o relativă răspîndire în Occident, încă din secolele XII-XIII, a temei Acoperămîntului Maicii Domnului şi arată, pe de altă parte, că nici măcar la Caesarius din Heisterbach această temă nu se reducea la ocrotirea unui anume ordin religios. Prima ei semnificaţie era mai degrabă aceea a unei protecţii oferite oricui cerea ajutorul Maicii Domnului.

Imaginea Mariei care-şi adăposteşte protejaţii sub acoperămîntul ei nu poate fi despărţită de o literatură religioasă care punea accentul pe necurmata bunătate a celei la care niciodată nu te rogi în zadar. Celebra rugăciune *Sub tuum præsidium*..., despre care unii au spus că ar fi o versiune literară a temei Acoperămîntului Maicii Domnului,

este străveche. De origine orientală şi apărînd pentru prima oară pe un papirus din secolul al III-lea[20], ea a fost, se pare, tradusă în latină la cererea lui Carol cel Mare[21]. Rugăciunea spune: „Sub ocrotirea ta alergăm, Sfîntă Născătoare de Dumnezeu, nu ne dispreţui rugăciunile în nevoile noastre, ci ne mîntuieşte oricînd de toate primejdiile, Fecioară slăvită şi binecuvîntată". La rîndul lui, imnul *Salve, Regina* datează, se pare, din secolul al XI-lea şi este uneori atribuit călugărului Hermann Contract[22]. Maria este numită aici „Maică a milei", „mîngîiere" şi „speranţă" a oamenilor. Este „mijlocitoarea" lor. Oamenii o imploră să-şi întoarcă „ochii cei milostivi" spre cei care o invocă şi să-i ajute pe cei care „suspină, gem şi plîng în această vale de lacrimi". Şi mai semnificative pentru studiul nostru sînt *Laudele Mariei* compuse de poetul milanez Bonvesin della Riva (cca 1240-1315), într-o vreme cînd imaginea Fecioarei cu mantia începea să se răspîndească în Occident. Extrasele care urmează dezvăluie, pentru acea dată şi în legătură cu această temă, o relaţie de reciprocitate între literatura religioasă şi iconografie. Poetul ne încredinţează că:

„Ea ne este ocrotitoare şi călăuză în luptă;
Ea-i apără pe toţi cei care vor să se strîngă-n jurul ei;
Vrăjmaşilor noştri le este vrăjmaşă de temut;
Fericiţi bărbatul şi femeia care se aşază sub steagul ei.

Ea este scăparea noastră, dacă ne întoarcem spre ea:
Pe orice păcătos ea-l ocroteşte,
De se va căi şi, mărturisindu-şi vina,
Îi va cere fără şovăire ajutorul. [...]

Ea-i mîngîiere şi repaus pentru toţi cei osteniţi
Care-i sînt încredinţaţi şi întru ea îşi caută odihna [...].

Ea stă acum în picioare în faţa Mîntuitorului
Şi se roagă la Fiul ei pentru toţi păcătoşii.
Şi dacă n-ar fi rugile ei, lumea s-ar afla în aşa rătăcire,
Încît Dumnezeu ar nimici-o cu foc şi pară.

Pe pămînt, oamenii sînt atît de stricaţi,
Că, de n-ar fi rugile Fecioarei Maria,
Lumea ar fi nimicită din pricina păcatele noastre;
Fericită este Împărăteasa care are o asemenea putere [...].

Şi dacă ea n-ar fi, cu toţii am muri de moarte cumplită.
Înţelept e păcătosul care-o iubeşte cu tărie
Şi care cu credinţă i se aruncă-n braţe"[23].

Dacă acoperămîntul este aici doar subînţeles (prin deschiderea braţelor ocrotitoare), celelalte elemente esenţiale ale imaginii Fecioarei

îndurării sînt, în schimb, clar identificabile în această poezie: ajutorul acordat de Maria oricărui om care se căieşte; mînia divină domolită prin mijlocirea celei căreia Iisus nu-i poate refuza nimic. Trebuie să remarcăm de asemenea termenii „steag" şi „încredinţaţi", pe care-i vom mai întîlni.

În secolele al XIV-lea şi al XV-lea, rugăciunea foarte răspîndită a celor *Cincisprezece bucurii ale Fecioarei* începea adeseori cu un salut către „Preablînda maică a îndurării, maică a milostivirii, izvor a tot binele..."[24]. În secolul al XV-lea apare, de asemenea, o rugăciune care avea să cunoască o imensă popularitate, şi anume imnul *Adu-ţi aminte*, în care „preablînda Fecioară Maria"[25] este implorată cu credinţă. Şi mai eficace însă pentru răspîndirea cultului Fecioarei cu mantia a fost lucrarea *Speculum humanæ salvationis*, operă a unui călugăr dominican, redactată în primul sfert al secolului al XIV-lea şi foarte cunoscută îndeosebi în Franţa, Olanda şi Germania. S-au păstrat mai mult de 220 de manuscrise ale textului latin, la care se adaugă manuscrisele traducerilor în germană, în franceză, în olandeză, în cehă şi circa treizeci de ediţii incunabule atît ale textului latin, cît şi ale traducerilor[26]. În capitolul XXXVIII al unei traduceri în franceză de la 1448, se afirmă că Maria este „mijlocitoarea noastră către Dumnezeu", că „ea nu conteneşte să domolească furia lui Dumnezeu împotriva lumii" şi că ea „îi împacă pe păcătoşi cu Dumnezeu prin răbdătoare mijlociri". Maria este „şi apărătoarea noastră", căci „ne apără de răzbunarea lui Dumnezeu şi de supărarea lui, de lucrarea diavolului şi de ispita lumii"[27]. Mai departe, capitolul XLIV cuprinde această frumoasă rugăciune:

> „Bucură-te, blîndă Fecioară Maria, maica lui Dumnezeu, împărăteasă a cerului. Tu eşti Fecioară sfîntă şi îngăduitoare, care alini tristeţea inimilor în această viaţă. Te rog, preablîndă Doamnă, prin toate suferinţele, nenumărate şi felurite, pe care le-ai îndurat în această viaţă, să binevoieşti să mă ajuţi pe mine, biet păcătos, în orice necaz m-aş afla, şi să mă întăreşti cu blînda şi neprecupeţita ta mîngîiere"[28].

Speculum humanæ salvationis nu era numai o operă religioasă, ci şi o carte ilustrată. Or, prima imagine din capitolul XXXVIII o înfăţişa aproape întotdeauna pe Maica îndurării adăpostind omenirea sub acoperămîntul ei[29]. Posterioare acestei lucrări, dar datînd tot din secolul al XIV-lea, *Revelaţiile* Sfintei Brigitta (†1373) evocă momentul în care Maria i s-a arătat Sfîntului Dominic. Fecioara îi spune întemeietorului Ordinului fraţilor predicatori (traducere franceză din secolul al XVII-lea): „Acoperămîntul meu e larg, şi bogată este milostenia mea de care are parte oricine o cere cum se cuvine: ci toţi cei care o caută sînt apăraţi şi ocrotiţi la sînul îndurării mele"[30]. Devenită familiară episcopatului occidental, tema Fecioarei cu mantia este prezentă în mai multe texte de învăţătură duhovnicească din secolul al XVI-lea. Sfîntul Toma din Villanueva, arhiepiscop de Valencia mort în 1555 şi contemporan cu

naşterea protestantismului, se adresează Fecioarei Maria, cu gîndul, desigur, la suferinţele din vremea lui, în următorii termeni:

„Preasfîntă Fecioară, tu eşti ocrotitoarea noastră, nădejdea noastră, scăparea noastră şi singurul nostru sprijin. Aşa cum, la vederea eretelui, puişorii fug să se ascundă sub aripile mamei lor, tot aşa şi noi, Sfîntă Fecioară, ne căutăm adăpost sub acoperămîntul tău. Uită-te, preamilostivă Marie, uită-te la suferinţele fiicei tale, Biserica peregrină; uită-te la această familie, pentru care fiul tău Iisus a murit, cît este de zbuciumată, înconjurată de duşmani, călcată în picioare de cei care-ţi hulesc numele. Numai tu o poţi izbăvi, de vei voi, cu măreţia şi bunătatea ta, Împărăteasă, Maică a Bisericii; izbăveşte-o"[31].

În *Viaţa Terezei din Ávila* „scrisă de ea însăşi" sînt menţionate, în capitolul XXXVI, două apariţii ale Fecioarei cu mantia: „...După completoriu, pe cînd eram cu toatele la rugăciune în corul bisericii, Sfînta Fecioară mi s-a arătat înconjurată de slavă; purta o mantie albă sub care parcă ne ascundea pe toate"[32]. Puţin mai departe, Tereza scrie: „Altă dată, am văzut-o pe Sfînta Fecioară acoperind cu o mantie de un alb imaculat umerii [unui călugăr dominican, părintele Pedro Ibáñez] despre care am pomenit de mai multe ori"[33].

Apariţiile menţionate de Tereza sînt revelatoare pentru tendinţa ordinelor religioase de a sublinia protecţia deosebită pe care Maria o acorda congregaţiei lor. Această tendinţă avea o logică. Mănăstirile au jucat un mare rol în răspîndirea cultului marial. Imnul *Salve, Regina*, alături de alte rugăciuni închinate Fecioarei, este de origine monastică. Mult timp s-a crezut că Sfîntul Bernard ar fi autorul unor predici despre *Salve, Regina*, cînd de fapt acestea nu-i aparţin. Dar „cel care a fost supranumit ultimul Părinte al Bisericii, marea minune a secolului al XII-lea, cavalerul Fecioarei Maria, *il suo fedele Bernardo*[34], capelanul ei credincios, citaristul ei, a contribuit mai mult decît orice alt teolog la întemeierea doctrinei catolice referitoare la Maria şi în special a doctrinei referitoare la rolul ei de mijlocitoare"[35]. Lui Bernard îi aparţin aceste accente pline de căldură:

„Dacă există cineva care să-şi aducă aminte că nu l-ai ajutat la nevoie, deşi se rugase la tine, acela poate să nu-ţi mai pomenească milostenia. Dar noi, robii tăi, ne bucurăm să-ţi preamărim toate darurile, şi cu osebire unul care ne priveşte îndeaproape. Îţi slăvim fecioria, îţi admirăm smerenia, dar pentru noi, nefericiţii, milostenia ta e mai dulce decît toate. Cînd ne gîndim la ea, simţim o mai mare mîngîiere, iar gîndul nostru se întoarce mai des la ea, şi mai des o chemăm. [Maria] îşi deschide către toată lumea sînul milosteniei sale. Preaplinul ei aduce libertate prizonierilor, vindecare bolnavilor, alinare celor îndureraţi, iertare păcătoşilor, har celor drepţi, bucurie îngerilor, slavă însăşi Sfintei Treimi"[36].

Exaltarea milosteniei Mariei în literatura mănăstirească explică toate culegerile de miracole întocmite îndeosebi de Gautier de Coincy

şi de Caesarius din Heisterbach, ca şi povestirea acestuia din urmă despre viziunea avută de un cistercian.

Chiar dacă tema acoperămîntului e veche, cert este faptul că, în a doua jumătate a Evului Mediu occidental, fiecare dintre principalele ordine religioase a nutrit convingerea că Fecioara îi acordă o protecţie privilegiată, adăpostindu-i membrii sub acoperămîntul ei. Competiţia dintre diferitele familii monastice n-a făcut decît să favorizeze răspîndirea unei teme iconografice despre care se poate spune că era „în vogă". Ordinul cistercienilor a pus-o primul pe Fecioara cu mantia pe peceţile împuterniciţilor săi. Unele abaţii cisterciene au inclus această imagine pe blazoanele lor sau i-au consacrat picturi în biserici. O regăsim pe prima pagină din *Collecta*, lucrare întocmită de cistercianului Jean de Cirey şi prima operă ieşită de sub teascurile tiparniţei din Dijon (1491). Fecioara îşi întinde acoperămîntul peste ordin: la dreapta stau călugării, la stînga – călugăriţele. Iar cartea se încheie în felul următor: „Ordinul cistercienilor este pe pămînt familia privilegiată a Maicii Domnului"[37].

Dominicanii au încercat să-şi însuşească mîngîietoarea viziune. Jordanus din Saxa (†1237), primul biograf al întemeietorului Ordinului fraţilor predicatori, nu pomeneşte nimic despre aceasta. Dar, încă din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, diferite scrieri dominicane o asociază pe Fecioara cu mantia cu creatorul ordinului. Este istorisită îndeosebi povestea unei sihastre care stă de vorbă cu călugării dintr-o congregaţie nouă. Pentru că aceştia îi par tineri, frumoşi, îmbrăcaţi cuviincios, ea se gîndeşte că, dacă vor continua să cutreiere lumea aşa cum făceau, le va fi cu neputinţă să-şi păstreze mult timp curăţia. În noaptea următoare, i se arată Maria, care îi reproşează severitatea şi-i spune: „Ca să ştii că-i ocrotesc în mod deosebit, iată, ţi-i arăt pe cei pe care ieri i-ai dispreţuit". Şi zicînd aceste vorbe, îşi desface mantia cu care erau acoperiţi numeroşi dominicani, printre care şi aceia pe care schimnica îi judecase greşit, în ajun.

Şi mai semnificativă este o povestire a naivului Thomas de Cantimpré din lucrarea sa *Despre albine*, scrisă cam la un sfert de secol după cea a lui Caesarius din Heisterbach. Această povestire prezintă într-o manieră pedagogică rivalitatea dintre ordinele religioase, doritoare să-şi anexeze imaginea Fecioarei cu mantia. Maria, povesteşte Thomas, i se arată unui cistercian şi-i spune: „Iubeşte-i din toată inima pe fraţii şi pe fii mei, roagă-te pentru ei cu toate puterile tale...". Călugărul răspunde bucuros „da", crezînd că este vorba de fraţii din ordinul lui. Dar Fecioara precizează: „Am şi alţi fraţi cărora le dau sprijinul meu şi pe care-i înconjur cu ocrotirea mea". Şi atunci îşi desface mantia, sub care stau ghemuiţi fraţii predicatori. „Iată-i, spune ea, pe cei care ostenesc ca sîngele Fiului meu iubit să nu fi curs în zadar."[38]

Aceste povestiri cu miracole s-au adăugat unei viziuni relatate de saxonul Dietrich din Apolda, care a scris, în 1292, a doua biografie a

Sfîntului Dominic. Sfîntul, spune el, se afla în 1218 la Roma. Răpit în duh, el îl vede pe Domnul şezînd pe un tron, iar pe Maria de-a dreapta lui, înveşmîntată într-o mantie albastră ca safirul. În slava cerului şi dinaintea lui Dumnezeu, Dominic vede călugări din toate ordinele, mai puţin din al său. Se necăjeşte şi-i spune lucrul acesta lui Iisus, care-i răspunde: „Am încredinţat ordinul tău mamei mele". Fecioara îşi desface atunci acoperămîntul, iar sfîntul descoperă aici „mulţimea fără de număr" a fraţilor săi[39]. Paul Perdrizet a comentat acest text în felul următor: „Nici un hagiograf din Ordinul predicatorilor n-a avut atîta succes ca Dietrich. Începînd cu secolul al XIV-lea, datorită şi reprezentărilor figurate, nu există fiu sau fiică a Sfîntului Dominic care să nu viseze la acoperămîntul Fecioarei. În mănăstirile de călugăriţe dominicane din sudul Germaniei, aceste vise sînt consemnate şi colecţionate cu o meticulozitate tipic nemţească"[40].

Viziunea Sfîntului Dominic este menţionată îndeosebi în *Revelaţiile* Sfintei Brigitta şi în *Speculum humanæ salvationis*. Dar, în timp ce, în *Revelaţii*, protecţia acoperămîntului este acordată în special fraţilor predicatori, în *Speculum*, pe de o parte, Sfîntul Francisc este pomenit alături de Sfîntul Dominic, iar pe de altă parte, de mînia lui Dumnezeu scapă – graţie Mariei şi „campionilor" ei, Dominic şi Francisc – toţi păcătoşii, cît de numeroşi. Potrivit Sfintei Brigitta, Dominic o vede pe Maria şi-i spune: „Ocroteşte-i [pe fraţii mei] sub largul tău acoperămînt, îndrumă-i şi încălzeşte-i, pentru ca duşmanul să nu-i poată învinge". Iar Fecioara îi răspunde: „Dominic, prietenul meu drag, pentru că m-ai iubit mai mult decît pe tine însuţi, îmi voi desface acoperămîntul peste copiii tăi, pe care-i voi ocroti şi îndruma; şi toţi cei care vor urma cu stăruinţă învăţătura ta vor fi mîntuiţi"[41].

În *Speculum humanæ salvationis*, lucrare, repetăm, din secolul al XIV-lea (traducere franceză din 1448), visul Sfîntului Dominic este prezentat astfel:

> „[Toată lumea] este aplecată spre rău şi nu-şi cinsteşte creatorul cu preţuirea care i se cuvine şi de care e vrednic. Mila şi adevărul aproape că au pierit, iar trufia, lăcomia şi desfrîul domnesc pretutindeni [...].
>
> În fiecare zi lumea îl mînie pe Domnul cu aceste trei păcate. Dar Fecioara Maria, mijlocitoarea noastră, îi domoleşte mînia. Lucrul acesta apare într-o vedenie şi un vis adevărat pe care cerul i le-a trimis odinioară preafericitului părinte Sfîntul Dominic. El l-a văzut în somn pe Domnul nostru ridicîndu-şi mîna dreaptă şi slobozind cu mare furie trei săgeţi asupra lumii. Şi atunci, a venit în grabă mijlocitoarea noastră, binecuvîntata Fecioară Maria, care prin stăruinţe neobosite i-a domolit şi i-a astîmpărat mînia, şi i-a dăruit doi campioni, încercaţi şi foarte viteji, pe care voia să-i trimită în lume spre aducerea la ascultare a păcătoşilor. Unul din aceşti campioni era Sfîntul Dominic, părintele Fraţilor predicatori, iar celălalt era Sfîntul Francisc, părintele Fraţilor minoriţi"[42].

Faptul că Sfîntul Francisc este menţionat în *Speculum* ne permite să înţelegem de ce şi în ce fel au încercat şi franciscanii să-şi pună ordinul sub adăpostul acoperămîntului. O mică pictură pe lemn, păstrată la Siena şi atribuită adeseori lui Duccio (†1319), o înfăţişează pe Maria stînd pe un tron şi avînd în spatele ei patru îngeri. Cu mîna stîngă îl ţine pe pruncul Iisus, iar cu dreapta îşi întinde mantia peste capetele a trei franciscani îngenuncheaţi. În muzeul Brera din Milano, Francesco Verla, la începutul secolului al XVI-lea, o prezintă pe Fecioară ocrotindu-i sub mantia ei, ridicată de nişte îngeri, pe doi sfinţi franciscani, dintre care unul este Sfîntul Francisc[43]. În secolul al XVII-lea, un iezuit, de data aceasta, îi recunoaşte unei stareţe din Calabria viziunea pe care o avuseseră odinioară cistercianul şi apoi Sfîntul Dominic, iar capucinii, nou-veniţi în familia franciscană, devin campionii şi preferaţii Mariei:

> „[Pe la 1524], cu puţin timp înainte ca această reformă să apară în Biserică [este vorba de înfiinţarea Ordinului capucinilor], o stareţă din Calabria [...], rugîndu-se într-o noapte, a avut o viziune în timpul căreia l-a văzut pe Domnul nostru Iisus Hristos cuprins de furie şi hotărît să-i nimicească pe toţi oamenii pentru groaznicele fărădelegi pe care le săvîrşesc fără să dea socoteală pentru ele; a văzut-o însă şi pe Maica lui preacurată care, venind şi aruncîndu-se la picioarele Fiului ei, l-a rugat fierbinte să aibă mai multă îngăduinţă pentru păcătoşi. Cînd Domnul i-a arătat nelegiuirile şi mîrşăviile lor şi i-a amintit suferinţele cumplite pe care le îndurase pe cruce pentru a le aduce mîntuirea, Maica îndurării i-a făgăduit Fiului ei, pentru a-i potoli mînia, că va trimite în lume pe cîţiva dintre credincioşii ei slujitori, care prin predicile lor îi vor dezbăra pe oameni de strîmbătăţile şi josniciile lor, şi vor statornici pretutindeni adevărata evlavie. Iar cînd Mîntuitorul a întrebat-o cine sînt oamenii aceştia, Maica Precistă, întinzînd mantia cu care era înveşmîntată, i-a arătat cîţiva călugări îmbrăcaţi în straie ca acelea ale părinţilor capucini; cele văzute au înmuiat mînia Fiului, care n-a mai vrut să-i piardă pe oameni"[44].

Acest document tîrziu, care prezintă numeroase puncte comune cu povestirea din *Speculum*, în pofida schimbării identităţii personajelor, contopeşte două elemente esenţiale în răspîndirea şi succesul temei Acoperămîntului Maicii Domnului, şi anume favoarea specială acordată de Maria unui ordin religios şi rolul jucat de mama Mîntuitorului în apărarea păcătoşilor de mînia îndreptăţită a fiului ei.

În privinţa primului element, este limpede că, din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XVII-lea, numeroase ordine religioase au căutat s-o cîştige pe Maria de partea lor: augustini, benedictini, carmeliţi, certozini, franciscani, iezuiţi, mercedari, premonstratenzi, serviţi. Ordinul carmelit are drept obiect principal cultul Fecioarei. Prin urmare, nu trebuie să ne mire faptul că s-au păstrat mai multe tablouri şi gravuri

care o înfăţişează pe Maica Domnului acoperindu-i sub poalele acoperămîntului ei de o parte pe carmeliţi, de partea cealaltă pe carmelite[45]. Cînd Sfînta Fecioară i s-a arătat Terezei din Ávila „înconjurată de slavă" şi purtînd „o mare mantie albă", sfînta a avut, spune ea, impresia că mantia aceea „ne acoperea pe toate. Am ştiut atunci cît de înaltă era slava la care Domnul avea să le ridice pe călugăriţele acestui aşezămînt"[46].

La rîndul lor, serviţii, al căror ordin datează din secolul al XIII-lea, se doreau „servitorii preafericitei Fecioare Maria". Ca urmare, şi ei s-au aşezat sub protecţia „Fecioarei îndurării". În casa lor mamă de la Florenţa există şi astăzi un tablou anonim din secolul al XV-lea în care o vedem pe Fecioară stînd în picioare şi întinzîndu-şi acoperămîntul peste un grup de serviţi: şapte sub braţul drept, şase sub braţul stîng[47]. Veniţi tîrziu, iezuiţii au vrut şi ei să-şi însuşească viziunea călugărului cistercian. În *Tablourile personajelor ilustre din Ordinul iezuiţilor* (1623) se povesteşte cum „o Împărătească gătită în nişte veşminte foarte scumpe, împodobită cu nestemate şi giuvaieruri mai strălucitoare ca soarele" i s-a arătat părintelui Martin Gutierez: „Sub straiul ei împărătesc, cu falduri bogate, ea îi îmbrăţişa pe toţi fiii ordinului, pentru a le da de înţeles că ea este mama lor şi că-i ocroteşte pe toţi sub aripile ei, la fel cum cloşca îşi ocroteşte puişorii"[48].

La mijlocul secolului al XVII-lea, Zurbarán pictează, pentru certozinii de la Santa Maria de las Cuevas din Sevilla, o admirabilă Fecioară a îndurării, care nu numai că-i adăposteşte pe călugări sub acoperămîntul ei, dar îşi întinde şi braţele asupra lor. Echilibrul compoziţiei, armonia dintre albastrul mantiei, roşul rochiei şi albul veşmintelor monastice, seninătatea liniştitoare care se degajă din tablou fac din această realizare ultima capodoperă inspirată de această temă[49].

Larga răspîndire a imaginii acoperămîntului

Principalele ordine au omagiat aşadar protecţia specială pe care Maria o acorda fiecăruia dintre ele. Totuşi, franciscanii şi dominicanii au fost cei care au răspîndit, concomitent, în rîndurile unui public vast, iconografia Fecioarei cu mantia – şi asta prin intermediul confreriilor, a căror apariţie li se datorează. Ei au redat acestei teme iconografice semnificaţia dintîi, pe care am întrevăzut-o în Răsăritul bizantin: aceea a Fecioarei îndurării, ocrotitoare nu numai a familiilor religioase, ci şi a tuturor celor care i se încredinţează ei. Un fapt important: cea mai veche menţiune referitoare la o reprezentare a Fecioarei cu mantia se leagă de o asociaţie romană de penitenţi – confreria celor „încredinţaţi" Mariei, înfiinţată la mijlocul secolului al XIII-lea pe baza statutelor întocmite de Sfîntul Bonaventura, pentru care Maica Domnului

era *tectum mundi*[50]. Era vorba, aşadar, de o confrerie de inspiraţie franciscană care şi-a pictat pe prapur imaginea Fecioarei acoperindu-i pe confraţi cu veşmîntul ei. Cunoscută foarte repede sub numele de „confreria Steagului", această asociaţie religioasă a devenit una dintre cele mai celebre din oraş şi a slujit drept model pentru numeroase grupări similare.

Faptul că în Italia – din care, la vremea aceea, făcea parte şi comitatul Nice, furnizor al unei bogate documentaţii pe această temă[51] – s-a păstrat un număr de reprezentări ale Fecioarei cu mantia mai mare decît în orice altă ţară din Occident nu este deloc întîmplător. Nicăieri altundeva confreriile, cel puţin în secolele XIII-XV, nu s-au înmulţit ca aici. Pe de altă parte, este posibil ca unele reprezentări ale Fecioarei îndurării, cărora nu le cunoaştem provenienţa, să fi fost comandate de confrerii.

Colecţia Wildenstein de la muzeul Marmottan din Paris conţine două miniaturi ce împodobesc statutele unor confrerii şi care o înfăţişează pe Fecioara cu mantia. Una dintre ele, din secolul al XIV-lea, ornamentează statutele marochinierilor din Bologna. Cealaltă, semnată Cristoforo Cortese, decorează prima pagină din *„capitolari* [din 1422] *delle scuola della Trinità dei Frati Teutonici"* din Veneţia. Era vorba, aşadar, de o asociaţie de germani. Nişte îngeri înveşmîntaţi în roşu susţin mantia Fecioarei, care pe dinafară e albastră, iar pe dinăuntru e verde. Sub ea, bărbaţii stau în dreapta, iar femeile în stînga.

Confreriile care s-au pus în mod cu totul special sub protecţia acoperămîntului Mariei erau fie asociaţii de penitenţi, fie acele *misericordie* – cuvînt toscan – sau *scuole* – denumire veneţiană – care se consacrau îngropării morţilor, ajutorării săracilor ori administrării de aziluri şi orfelinate, fie, mai tîrziu, confrerii ale Rozariului. Vestita *Fecioară a îndurării* pictată pe la 1445 de Piero della Francesca şi care se păstrează la primăria oraşului Borgo San Sepolcro a fost comandată de confreria locală a Îndurării (*Misericordia*). Unul dintre personajele care apar aici, în dreapta Fecioarei, poartă costumul negru[52]. În nordul Franţei, îndeosebi în Normandia, asociaţiile caritabile (*charités*, „carităţi") au fost echivalentul acelor *scuole* şi *misericordie* italiene. În mod logic, şi ele au vrut să se adăpostească sub acoperămîntul Fecioarei. Mergînd pe urmele lui Paul Perdrizet, trebuie să menţionăm ca dovezi asociaţia de la spitalul din Bernay, pe al cărei blazon figura Maica Domnului ocrotind mai multe persoane îngenuncheate sub mantia ei, şi o frescă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea din biserica parohială de la Saint-Cénery-le-Gerei. Aici, Fecioara adăposteşte numeroşi mireni îngenuncheaţi pe patru rînduri în adîncime[53]. Un detaliu demn de reţinut: femeile apar alături de soţii lor. Explicaţia lui Paul Perdrizet pare convingătoare: fresca reprezenta una din nenumăratele „carităţi" normande. Or, femeile măritate puteau face parte din aceste asociaţii, cu acordul soţilor lor.

Confreriile Rozariului sînt mai recente decît asociaţiile de penitenţi sau decît acele *misericordie* şi „carităţi". Ele s-au dezvoltat începînd din 1470, la iniţiativa dominicanului breton Alain de la Roche, care a predicat în special în Olanda şi în nordul Germaniei[54]. Cultul Rozariului, care avea să se răspîndească în toată lumea catolică, a fost lansat, în principal, de dominicanii germani. Un tablou de altar din lăcaşul carmelit din Perugia, de la sfîrşitul secolului al XV-lea, o înfăţişează pe *Mater omnium* acoperind cu mantia ei tot felul de oameni care spun rugăciuni.

La mijlocul secolului al XVII-lea, iezuitul Bridoul povesteşte că Eleonora de Austria, care avea să devină ducesă de Mantova, „era atrasă de o devoţiune numită *Acoperămîntul Fecioarei Maria*, care constă în a rosti sau a pune să se rostească 32.000 de *Ave Maria* în cinstea Fecioarei; dar, pentru că poziţia ei socială îi ocupa cea mai mare parte a timpului, a fost obligată să renunţe, lăsînd-o în seama curţii sale şi a cîtorva mănăstiri, între care a împărţit numărul de *Ave Maria* pomenit mai sus". Această anecdotă este semnificativă din mai multe motive, de vreme ce vădeşte rolul ţărilor germanice în răspîndirea temei şi asociază acoperămîntul Fecioarei cu cultul Rozariului[55].

În reprezentările Fecioarei cu mantia legate de acest cult, rozariul este amintit în diferite feluri. Tripticul din biserica Sfîntul Andrei din Köln (1511) înfăţişează nişte îngeri care ţin deasupra capului Mariei trei cununi de trandafiri şi pe pruncul Iisus, care prefiră un şirag de mătănii[56]. Într-o serie de *Pestblätter* – stampe populare răspîndite de dominicani – de pe la 1500, o vedem pe *Mater omnium* înconjurată de o cunună mare de trandafiri. Maria îi adăposteşte pe oamenii ameninţaţi cu ciuma de mînia lui Dumnezeu, care apare printre nori, înfăţişat pînă la brîu. Şiragul de mătănii şi cununile de trandafiri semnificau, pentru contemporani, spaţiul protector în care Maria îi primeşte pe cei care se roagă la ea. Aceste elemente veneau să întărească astfel alegoria acoperămîntului[57]. Un prapur mare comandat în 1515 de confreria Şiragului de mătănii din Marsilia, al cărei sediu era în biserica dominicanilor din acest oraş, trebuia să conţină, după instrucţiunile date artistului: „O imagine a Maicii Domnului [...] care-şi desface larg acoperămîntul cu ambele mîini, de fiecare atîrnînd cîte un şirag de mătănii"[58]. În gravurile, mai ales germane, împodobite sau nu cu miniaturi, de la sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, care o reprezintă pe Fecioara îndurării în relaţia ei cu Rozariul, o vedem pe Maria înconjurată de o cunună de trandafiri ce simbolizează mărgelele şiragului de mătănii[59].

O Fecioară a îndurării aflată la Muzeul de Istorie din Stockholm merită o atenţie aparte. Datată 1514, opera provine din Odensala (provincia Uppsala). Zugrăvită în centrul unui tablou de altar, Maria este înconjurată de un oval de trandafiri ce reprezintă în mod clar

mărgelele şiragului de mătănii. Fecioara nu mai poartă acoperămîntul tradiţional, dar oamenii stau în genunchi la picioarele ei, unii în dreapta, alţii în stînga. În plus, ea are aceeaşi statură uriaşă cu care este înfăţişată în mod obişnuit, faţă de oamenii pe care îi ocroteşte[60]. Ne aflăm aşadar în faţa unui exemplu tipic de tranziţie între Fecioara cu mantia şi Fecioara cu rozariul.

Paul Perdrizet a remarcat că, atunci cînd Fecioara cu mantia este înfăţişată ca Fecioara cu rozariul, ea nu mai adăposteşte sub mantia ei membrii unei confrerii, ci un eşantion de bărbaţi şi femei reprezentativi pentru întreaga omenire[61]. Acest universalism, care corespundea semnificaţiei originare a temei, se explică probabil prin succesul fulgerător al confreriilor Rozariului şi prin vocaţia acestora de a se deschide către toţi credincioşii.

Astfel, confreriile care s-au înmulţit din secolul al XIV-lea pînă în secolul al XVI-lea, în special la iniţiativa franciscanilor şi dominicanilor, au făcut foarte cunoscută imaginea Fecioarei cu mantia. Ea le-a devenit familiară oamenilor deoarece apărea pe prapuri, pe picturile votive, pe tablourile de altar sau pe firmele spitalelor ce ţineau de asociaţiile caritabile, ori chiar pe sicriile comune în care confraţii erau duşi, unul după altul, la cimitir înainte de a fi îngropaţi. Această răspîndire a făcut ca tema iconografică despre care vorbim să depăşească sfera confreriilor şi să devină un bun comun al tuturor catolicilor. Plasticitatea ei a făcut posibilă apariţia unei multitudini de variante. Acoperămîntul Maicii Domnului a adăpostit, după caz, călugări, confraţi, cavaleri morţi pe cîmpul de luptă[62], locuitori ai unui oraş, întreaga omenire sau, în variantele reduse de mai tîrziu, doar cîte un personaj izolat sau o anumită familie.

Acestor ultime două categorii le aparţin cîteva opere din secolele XV-XVII. În biserica din Witten, în Tirol, un ex-voto al ducelui Frederic „cu punga goală", excomunicat de Conciliul de la Konstanz în 1418, îl înfăţişează pe duce îngenuncheat şi cerînd ajutor Fecioarei, care-l acoperă cu mantia ei pentru a-l ocroti de săgeata excomunicării trimisă de Dumnezeu din înaltul cerului[63]. *Madonna della Vittoria* de la Luvru este un ex-voto comandat în 1495 lui Mantegna de către marchizul de Mantova, Francesco de Gonzaga, care se considera învingătorul de la Fornovo. Artistul l-a zugrăvit stînd în genunchi sub acoperămîntul Fecioarei, care devine, în împrejurarea dată, Sfînta Fecioară a Biruinţelor.

O carte de rugăciuni de la mijlocul secolului al XV-lea, cea a contelui de Piemont, viitorul duce Amedeo al IX-lea de Savoia, conţine la litera „K" o Fecioară cu nimb de aur oval care acoperă cu mantia ei familia ducală[64]. De la sfîrşitul secolului al XV-lea, familiile patriciene din Italia, de exemplu familia Vespucci din Florenţa, au comandat tablouri în care erau zugrăvite sub mantia împărătesei cerurilor. În ţările germanice, prima familie care a cerut să fie pictată la adăpostul

veşmîntului Mariei este familia primarului din Basel, Meyer, care i-a încredinţat această lucrare lui Holbein cel Tînăr în 1525[65] (muzeul din Darmstadt). În Muzeul loren din Nancy există două ex-voto pictate, din secolul al XVII-lea, care-i înfăţişează pe ducii de Lorena şi familiile lor acoperiţi cu mantia Sfintei Fecioare a Ocrotirii. Al doilea ex-voto se explică probabil prin faptul că prinţul şi ai săi se puseseră, ca întregul oraş Nancy, sub protecţia acestei Madone în timpul ciumei din 1630-1631[66].

Nu cumva aceste privatizări traduc treptata scădere în importanţă a temei şi simbolisticii Fecioarei cu mantia? Putem foarte bine gîndi şi aşa. Dar, la fel de bine, ne putem imagina şi că, o dată ce Maria devine ocrotitoarea unei familii sau chiar a unei singure persoane, acoperămîntului ei i se recunoştea, implicit, puterea de a adăposti pe oricine venea să se refugieze sub el. Din acel moment, ea nu mai era *Mater unius* decît pentru că era *Mater omnium*, acest ultim aspect fiind, evident, mai interesant în cadrul unei anchete despre „securitate şi religie" în vremurile de odinioară.

Nu de puţine ori, Fecioare cu mantia, oferite de donatori particulari sau de confrerii, o reprezentau, de fapt, pe *Mater omnium*, a cărei îndurare se extinde asupra întregii omeniri. Este cazul tabloului de altar comandat, în 1452, de familia Cadard pictorilor Enguerrand Quarton şi Pierre Vilate, din Avignon (muzeul Condé, din Chantilly). Jean Cadard şi soţia lui „nu acaparează mantia protectoare, ci se mulţumesc să venereze de departe, cu smerenie, imaginea aducătoare de mîngîiere"[67], în timp ce clerici şi mireni se adună sub acoperămîntul Fecioarei. La fel, pe piatra de mormînt, astăzi dispărută, a familiei Le Boulanger, sculptată pe la 1516, în Cimitirul Inocenţilor din Paris, Jean Le Boulanger şi fiul acestuia erau plasaţi în afara reliefului principal, în vreme ce sub acoperămîntul Fecioarei, un văl amplu întins şi susţinut de doi îngeri, se adăposteau, în partea dreaptă, oamenii Bisericii, iar în partea stîngă, mirenii[68]. Tot cam atunci, în 1515, un călugăr dominican din Lucca îi comanda lui Fra Bartolomeo un mare tablou în care fratele predicator nu apare decît ca un personaj oarecare din mulţimea de oameni de toate vîrstele ocrotiţi de Maica îndurării (pinacoteca din Lucca). O dispunere asemănătoare prezintă şi marele tablou de altar de la Frauenkirche din München, oferit de familia Sanftl la începutul secolului al XVI-lea. Aceasta este plasată, în format mic, printre mirenii care, la stînga Mariei, se adăpostesc sub marea mantie colorată în roşu cu alb. La dreapta Fecioarei stau oamenii Bisericii. Cele două Fecioare cu mantia care se află la Nice în sacristia capelei Penitenţilor negri – cea pictată de Jean Miralheti (pe la 1425) şi cea datorată lui Louis Bréa (pe la 1465) – nu-i ocrotesc numai pe membrii confreriei Îndurării. Toţi oamenii îngenuncheaţi – bărbaţi şi femei, clerici şi mireni, cardinali şi capete încoronate – se adăpostesc sub amplul acoperămînt[69].

Foarte semnificativă este şi *Fecioara corăbierilor şi a vîntului bun* din alcazarul din Sevilla, comandată de Casa de la Contrataciòn în anii 1531-1536. Această operă a fost realizată de Alejo Fernandez (1470-1543), pictor cu nume spaniol, dar în parte de origine germană[70]. Or, Germania a adorat-o pe Fecioara cu mantia mai mult decît Spania. Aici, Maica Domnului este invocată mai ales întru ocrotirea marinarilor. De aceea, ea este încadrată de patru mici panouri laterale pe care sînt zugrăviţi sfinţi protectori, cum este Sfîntul Elmo, la care se roagă îndeosebi marinarii. Deasupra Fecioarei şi a celor pe care ea îi acoperă cu mantia, artistul a zugrăvit principalele tipuri de nave care se foloseau la vremea aceea. Vasele plutesc pe o mare liniştită. Printre personajele ocrotite de Maria, trebuie oare să-i recunoaştem, la dreapta ei, pe Ferdinand Catolicul şi pe episcopul Fonseca, iar la stînga, pe Cristofor Columb, Amerigo Vespucci, Yáñez Pinzón? Identificările ridică semne de întrebare. Dar opera pictorului nu este doar o retrospectivă a epocii conchistadorilor, atîta vreme cît, în planul al doilea, apar nişte anonimi, dintre care cîţiva goi, aceştia fiind probabil indieni. Semnificaţia tabloului este aşadar multiplă. Maria i-a ocrotit pe primii exploratori şi continuă să-şi reverse bunătatea asupra marinarilor şi navelor care circulă între Sevilla şi America. În sfîrşit, sub acoperămîntul ei găsesc adăpost toţi oamenii, mai ales indienii convertiţi de misionari. Fecioara este cu adevărat *Mater omnium*.

Această Maică a tuturor este adeseori rugată de occidentalii din secolele XIV-XV să acorde sprijinul ei binevoitor locuitorilor unui oraş. În 1460, la Siena, municipalitatea îl însărcinează pe Vecchietta să picteze, pe un zid al Palatului public, o Fecioară a îndurării acoperind cu mantia ei imensă toată populaţia oraşului. Pentru mai multă eficacitate, sfinţii protectori ai Sienei apar, zugrăviţi pînă la brîu, în spatele acoperămîntului Fecioarei[71]. Cu toate acestea, e limpede că este vorba de reprezentarea unei *Mater omnium*, de vreme ce Fecioara acordă protecţie unei întregi populaţii. La fel, o operă ca aceea a lui Neri di Bicci, aflată la pinacoteca din Arezzo, interpretată la început ca o reprezentare a „Fecioarei tutelare, ocrotitoare a locuitorilor oraşului Arezzo", este, în realitate, o figurare a aceleiaşi *Mater omnium* care aduce mîntuire întregii creştinătăţi, un oraş anume simbolizînd atunci totalitatea lumii creştine.

În catalogul Verei Sussmann, mai tardiv şi mai bogat decît cel al lui Paul Perdrizet, 121 de reprezentări ale Fecioarei cu mantia din 368 sînt caracterizate ca *Mater omnium*. Am văzut însă că numeroase Fecioare ale îndurării oferite de donatori individuali sau de confrerii trebuie de asemenea privite ca figurări ale aceleiaşi *Mater omnium*. Ar fi oare o exagerare dacă am spune că aceasta era semnificaţia principală a temei iconografice despre care vorbim? Privatizările în folosul unui oraş, al unui ordin religios, al unei confrerii, al unei familii şi

chiar al unui singur personaj n-au fost, la urma urmei, decît nişte aplicări la cazuri particulare a unei capacităţi de ocrotire universal recunoscute Mariei.

Existenţa unei legături cauzale între revenirea în forţă a ciumei în Europa, începînd cu 1348, şi răspîndirea invocaţiilor către Fecioara cu mantia este o evidenţă pe care nimeni nu o contestă. Dacă ciuma a dat naştere unor imagini înspăimîntătoare, de felul dansurilor macabre şi al reprezentărilor de cadavre în putrefacţie, tot ea, exacerbînd nevoia de protecţie şi de securitate a maselor, a asigurat succesul rugăciunilor şi temelor iconografice susceptibile de a tempera nişte oameni înnebuniţi, pe bună dreptate, de spaimă. Reprezentarea Mariei adăpostindu-i pe bieţii muritori trebuie reaşezată într-un cadru mai larg, care cuprinde mai multe elemente legate între ele: punerea nenorocirilor abătute asupra creştinătăţii pe seama mîniei lui Dumnezeu; rolul, recunoscut Fecioarei, de mijlocitoare care imploră îndurarea Domnului; virtutea acordată acoperămîntului, nu numai al Sfintei Fecioare, ci şi al altor sfinţi şi sfinte, de a ocroti o omenire vrednică de pedeapsă.

Viziunea Sfîntului Dominic, în vremea celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran, relatată de al doilea biograf al sfîntului, apoi de *Speculum humanæ salvationis*, a răspîndit imaginea Domnului nostru Iisus Hristos ţinînd în mîini trei suliţe cu care „vrea să răpună lumea”, drept pedeapsă pentru cele trei păcate ale trufiei, desfrîului şi lăcomiei. Atunci intervenea Maria, prezentîndu-i Fiului ei pe sfinţii Dominic şi Francisc, care aveau să-i conducă pe păcătoşi „la căinţă”. „Şi astfel a fost înduplecat Domnul.” Nenorocirile secolului al XIV-lea au înlesnit identificarea celor trei suliţe sau săgeţi ridicate ameninţător de Iisus Hristos: ele simbolizau ciuma, foametea şi războiul, calamităţi împotriva cărora Biserica rostea încă din 590 – data unei epidemii la Roma – „marea litanie” a Rogaţiunilor.

Dar, aşa cum demonstrează această evocare, săgeţile sau suliţele au semnificat-o mai ales pe cea mai de temut dintre aceste calamităţi, şi anume ciuma. Ciuma a fost „atribuită dintotdeauna săgeţilor trimise de un zeu supărat: Apollo la greci, Yahve la evrei, Hristos la creştini”[72]. Sfîntul Sebastian a devenit unul dintre marii sfinţi apărători de ciumă deoarece se spunea, mai ales în *Legenda aurea*, că, înainte de a fi executat, fusese străpuns de săgeţile arcaşilor lui Diocleţian. Şi totuşi nu murise. Prin urmare, dacă scăpase de rănile provocate de săgeţi, putea să-i apere pe credincioşi şi de rănile ciumei. În acest context, acoperămîntul Mariei a devenit, în mod cu totul special, pavăza ce-i apăra pe oameni de săgeţile (sau suliţele) epidemiei, trimise din înaltul cerului de Iisus sau de Tatăl înfuriat. Succesul de care s-a bucurat tema acoperămîntului se explică aşadar prin doi factori care şi-au cumulat efectele: mai întîi, încă din secolul al XIII-lea, acţiunea confreriilor înfiinţate din iniţiativa ordinelor mendicante; apoi, începînd cu 1348, apariţia şi frecventa prezenţă a ciumei în Occident.

Am descris în mai multe rînduri tablourile, prapurii şi stampele populare (*Pestblätter* în Germania[73]) ce o reprezintă pe Fecioara mîngîierii adăpostind, sub largul ei veşmînt, bărbaţi şi femei care se cuibăresc acolo pentru a se feri de săgeţile ciumei. Semnificativ în această privinţă este prapurul bisericii San Francesco din Perugia, pictat în 1464 de Benedetto Bonfigli. Maria pluteşte deasupra oraşului ai cărui locuitori se adăpostesc sub mantia ei larg deschisă, pe care o întind nişte sfinţi protectori. Sfîntul Bernardin şi Sfîntul Sebastian stau de o parte şi de alta a credincioşilor îngenuncheaţi. Deasupra tuturor, Iisus se pregăteşte să trimită trei săgeţi. Totuşi, dacă îngerul dreptăţii, aflat la dreapta sa, pare hotărît a lovi cu sabia, cel din stînga, care simbolizează îndurarea, îşi vîră sabia în teacă. Domnul Iisus Hristos a ascultat aşadar ruga Fecioarei. De aceea, în partea de jos, vedem un alt înger lovind cu lancea o moarte hîdă, cu aripi de liliac, ce a secerat deja cîţiva călători la poalele meterezelor. Dincolo de ziduri, în oraş, o procesiune de Penitenţi albi se îndreaptă în grabă spre o biserică.

Umbria este bogată în „prapuri ai ciumei". Dar, în general, în Italia şi în afara Italiei, picturile care o înfăţişează pe Fecioara Maria ocrotindu-i pe oameni de săgeţile mîniei dumnezeieşti trebuie considerate ex-voto menite să aducă mulţumiri pentru îndepărtarea ciumei şi să împiedice revenirea molimei[74]. Aceste observaţii trebuie chiar extinse : multe din reprezentările Fecioarei cu mantia trebuie puse în legătură cu ciuma. Exemplelor date de Paul Perdrizet – castelul Sforza din Milano, fresca lui Ghirlandaio din capela Vespucci de la Florenţa (în biserica Ognisanti) şi Fecioara îndurării pictată de Fra Bartolomeo la Lucca[75] – le putem adăuga rezultatul unor cercetări întreprinse la Geneva. Mult timp s-a crezut că o Fecioară cu mantia care se află în biserica San Gervasio din acest oraş ar data de la sfîrşitul secolului al XV-lea ; pictura era pusă astfel în legătură cu epidemiile de ciumă care decimaseră populaţia oraşului între 1490 şi 1495. Cercetări recente au stabilit însă că fresca datează din anii 1439-1445, şi văd în ea o imitaţie a Fecioarei cu mantia de la castelul Fénis (cca 1410-1420). În schimb, legătura dintre epidemie şi invocarea Madonei cu mantia este evidentă în documentul de mai jos, care se referă la o frescă din Geneva, astăzi dispărută :

„1504. La 20 martie, Jean Nergaz, procuratorul spitalului de ciumaţi şi al tuturor sufletelor, a început ridicarea, chiar în Plainpalais, a unui oratoriu în care se afla un minunat portret al Maicii Domnului ; doi îngeri, aşezaţi de o parte şi de alta, îi ţineau întins, de cele două capete, acoperămîntul sub care se adăposteau papi, împăraţi, regi, duci, episcopi, abaţi, canonici, călugări, gentilomi, negustori, ţărani, în general oameni de toată mîna, şi bărbaţi, şi femei, care stăteau la umbră ; şi se vedeau mai cu seamă numitul procurator şi unii dintre prietenii dumisale. Iar deasupra era o inscripţie în stihuri, care îndemna să li se dea de pomană

năpăstuiţilor loviţi de ciumă; iar lumea venea aici să capete iertare, şi punea bani în cutia milei"[76].

Or, 1504 a fost, la Geneva, un an al ciumei; trebuie să spunem că oraşul a cunoscut ciuma în 1490, 1492, 1493, 1494 şi 1495[77]. Prin extensiune, Mariei i s-a atribuit puterea de a-i apăra pe oameni, cu acoperămîntul ei, de toate bolile molipsitoare. În 1508, stareţul mănăstirii cisterciene de la Kaisersheim a tipărit la Augsburg un *Discurs despre moarte* (*Mortilogus*) în care o vedem pe Fecioara îndurării apărîndu-i de „frenţie", la dreapta, pe papă şi pe un cardinal, iar la stînga, pe împărat şi pe un rege, aceste patru personaje simbolizînd aici totalitatea creştinătăţii[78].

Maria care-i fereşte pe oameni de toate pedepsele cu care-i ameninţă un Dumnezeu mînios – boli, războaie şi foamete: iată, în accepţia ei globală, semnificaţia acoperămîntului Maicii Domnului. O dovadă, printre multele exemple pe care le-am putea da, este compoziţia în culori vii, de la începutul secolului al XVI-lea, care poate fi admirată deasupra altarului principal al catedralei din München şi pe care am evocat-o deja mai sus. Maria este încununată de doi îngeri, în timp ce alţii doi îi ridică acoperămîntul bogat sub care, la dreapta, se adăpostesc clericii, la stînga, mirenii, aceştia din urmă – normal – mai numeroşi decît oamenii Bisericii. În partea de jos a tabloului, oferit de familia Sanftl şi pictat de Jan Polak, într-un chenar, putem citi următoarea invocaţie semnificativă: *Tu quæ sola potes æterni numinis iram flectere, Virgo tuo nos tege diva sinu* („Tu, care singură poţi domoli mînia veşnicei puteri dumnezeieşti, *Sfîntă Fecioară*, ocroteşte-ne la sînul tău").

Tema acoperămîntului în contextul ei istoric

Tema acoperămîntului protector a fost strîns legată de o altă imagine, familiară occidentalilor din secolele XIV-XVI, şi anume imaginea Mariei avocată a omenirii, arătîndu-şi sînii la care a supt Mîntuitorul. O frescă pictată de Benozzo Gozzoli în 1464 în biserica Sant'Agostino din San Gimignano lămureşte foarte clar legătura pe care mentalitatea colectivă o făcea între cele două simboluri. O epidemie de ciumă decimase populaţia oraşului, apoi, în sfîrşit, se oprise. Ex-voto îl înfăţişează pe Dumnezeu-Tatăl aruncînd săgeţile mîniei sale asupra locuitorilor care se înghesuie nu sub mantia Mariei, ci sub aceea a Sfîntului Sebastian. Săgeţile ucigătoare se frîng lovindu-se de această pavăză. În partea superioară a tabloului, Iisus, la dreapta Tatălui, îşi arată rănile, iar Maria, la stînga, îşi arată sînii care l-au hrănit pe Omul-Dumnezeu. În cîteva fresce şi tablouri germane de la sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, Maria îşi arată pieptul, fie lui

Dumnezeu-Tatăl, fie lui Iisus, şi în acelaşi timp apără de săgeţile ce cad din cer omenirea înfricoşată[79].

Paul Perdrizet, care a subliniat relaţia strînsă dintre Fecioara îndurării şi motivul uberal, a descoperit originile acestuia din urmă şi motivele asocierii lui cu tema acoperămîntului. La Homer, Hecuba îşi implora fiul, pe Hector, să nu se bată cu Ahile, arătîndu-i sînii care-l alăptaseră. Dar nimeni nu-şi mai aducea probabil aminte de această scenă din *Iliada* cînd Arnaud de Chartres, abate de Bonneval (†1156), a compus *De laudibus beatæ Mariæ Virginis*, unde îl evoca pe Iisus arătîndu-şi rănile lui Dumnezeu-Tatăl şi pe Maria care-şi arată pieptul. Cum ar fi putut Cel de Sus să reziste în faţa unor asemenea argumente?

Or, *Speculum humanæ salvationis*, în capitolul al XXIX-lea, reia, la rîndu-i, dubla imagine a lui Iisus arătîndu-i lui Dumnezeu cicatricele rănilor sale şi a Mariei care domoleşte mînia Tatălui arătîndu-şi sînii care l-au hrănit pe Mîntuitor: „Cum să refuzi cînd ruga este atît de înduioşătoare?". O întrebare, precum vedem, extrem de liniştitoare. *Speculum humanæ salvationis*, care a avut o mare importanţă în răspîndirea iconografiei Fecioarei cu mantia, a făcut în acelaşi timp foarte cunoscută iconografia Maicii Domnului care astîmpără furia, fie a lui Dumnezeu-Tatăl, fie a lui Iisus, arătîndu-şi pieptul la care supsese Mîntuitorul. Lumea creştină dispunea astfel de o nouă imagine pentru a-şi exprima o convingere veche, dar permanent reînnoită de-a lungul timpului: aceea că Maria este Fecioara mijlocitoare şi tutelară, o „punte" sau o „scară" între cer şi pămînt, „apeductul", zicea Sfîntul Bernard, care le aduce oamenilor apa din izvorul dumnezeiesc. Avocată plină de blîndeţe, ea este întotdeauna prezentă cînd trebuie să se ceară oprirea urgiilor trimise de cer pentru a-i pedepsi pe oameni; ea va fi prezentă şi în ziua Judecăţii, ca să implore îndurarea Judecătorului pentru „sărmanii păcătoşi".

Am spus mai sus că, de multă vreme, gestul de a întinde un veşmînt peste cineva înseamnă adopţie[80]. Pe acest prim simbol s-a grefat simbolul care exprima despărţirea ocrotitoare. O miniatură italiană din secolul al XIV-lea care înfăţişează Virtuţile cuibărite sub acoperămîntul Maicii Domnului sau panoul pictat din catedrala episcopală de la Teruel, în care Fecioara apără bărbaţi şi femei de săgeţile lui Dumnezeu, ce lovesc în stînga şi în dreapta nişte mici personaje întruchipînd păcatele capitale, nu simbolizează oare ruptura dintre două lumi – lumea binelui şi a harului dinăuntrul acoperămîntului, şi cea a răului şi a pedepsei din afara lui[81]? Mantia apare astfel ca o graniţă. Dar tot ea este, repetăm, şi scut – semnificaţie pe care mahrama Fecioarei o avea deja în iconografia bizantină[82]. Lăncile, săgeţile şi suliţele venite de sus se îndoaie înainte de a-l atinge, sau îl ating, dar ricoşează sau se frîng. Acest lucru se poate vedea pe nişte prapuri din Umbria din secolul al XV-lea, la Montone şi la Perugia, pe un panou al catedralei din Aversa

(Campania) pictat pe la 1470, pe zidurile castelului Bruck din Tirol (începutul secolului al XVI-lea). În aceste patru cazuri este vorba de ex-voto legate de epidemiile de ciumă[83]. În acelaşi fel, un prapur din 1518, păstrat la Bettona în Umbria, o înfăţişează pe Sfînta Ana întinzînd o mantie de care se frîng săgeţile trimise de Dumnezeu asupra oraşului. Maria nu lipseşte din compoziţie. Artistul a plasat-o deasupra mamei sale, într-o mandorlă, ţinîndu-şi pruncul pe genunchi[84].

Tema armelor ofensive oprite de sfinţii protectori era familiară occidentalilor din secolele XV-XVI. În vechea Pinacotecă din München există un tablou al lui Fra Angelico ce zugrăveşte răstignirea sfinţilor Cosma şi Damian. Cucernicul artist a reprezentat săgeţile şi pietrele întorcîndu-se împotriva celor care le aruncă în cei doi martiri. Vedem aşadar cum o intensă nevoie de securitate, apărută în special după Ciuma neagră, a făcut posibil succesul temei iconografice a săgeţilor care se frîng, legată de cele mai multe ori de tema acoperămîntului ocrotitor.

Aşa cum o dovedesc prapurul umbrian în cinstea Sfintei Ana şi fresca lui Benozzo Gozzoli de la San Gimignano, care-i plasează pe locuitorii oraşului sub mantia Sfîntului Sebastian, credinţa în veşmîntul protector a depăşit cultul Fecioarei, deoarece era născută dintr-o disperată chemare în ajutor. Cu toate acestea, doar în credinţa colectivă Fecioara a fost acea *Mater omnium* capabilă să ocrotească întreaga omenire. În schimb, numeroasele imagini care ne-au rămas cu Sfînta Ursula ocrotind diverse personaje sub mantia ei – una, la Albi, datează din secolul al XIII-lea, iar cea mai celebră, datorată lui Memling, împodobeşte relicvariul sfintei, la Bruges[85] – au întotdeauna o semnificaţie limitată. Ursula îşi întinde mantia peste cîteva însoţitoare care le simbolizează pe fecioarele martirizate o dată cu ea de regele hunilor.

Ne-au rămas de asemenea, independent de Sfînta Ursula, de Sfînta Ana şi de Sfîntul Sebastian, cîteva reprezentări (eşalonate între secolul al XV-lea şi secolul al XVII-lea) de sfinţi şi sfinte care împrumută mantia simbolică a Mariei pentru a ocroti o categorie anume de persoane privilegiate. Sfîntul Augustin îşi întinde pelerina peste pustnicii din ordinul său, iar Sfîntul Benedict, peste călugăriţele benedictine. Sfînta Ecaterina din Siena adăposteşte Penitenţi albi, Sfîntul Dominic, călugăriţe dominicane, Ioana a Franţei, călugăriţe din Ordinul Bunei-Vestiri (*Annonciade*) etc. Adunate laolaltă, aceste imagini constituie astăzi o mărturie istorică, dezvăluindu-ne, prin însăşi diversitatea lor, importanţa pe care modernitatea europeană a acordat-o, la începuturile ei, simbolisticii acoperămîntului protector.

Dacă revenim la Fecioara îndurării şi o cercetăm mai îndeaproape, constatăm că ea este înfăţişată cînd cu pruncul, cînd singură. Astfel, în aceeaşi capelă a Penitenţilor negri din Nice, tabloul de altar al lui Miralheti o prezintă fără pruncul dumnezeiesc, iar cel al lui Bréa, realizat mai tîrziu, o înfăţişează cu pruncul. Se pare că nu a existat

o regulă în această privinţă. În schimb, Fecioara cu mantia are întotdeauna dimensiuni uriaşe în comparaţie cu nefericiţii pe care-i ocroteşte şi care se cuibăresc lîngă ea ca puii sub aripile cloştii.

Această disproporţie dintre Fecioară şi cei ocrotiţi de ea adună laolaltă două semnificaţii liniştitoare. Oricît de blînd ar fi chipul ei, Fecioara este o forţă, dovadă statura ei. Este ca o fortăreaţă ce zădărniceşte toate atacurile pornite împotriva oamenilor. Dar este şi o punte între pămînt şi cer. Capul ei se află la nivelul norilor, al îngerilor şi al lui Dumnezeu, în timp ce picioarele-i stau pe pămîntul oamenilor. Ea poate aşadar influenţa hotărîrile luate la vîrf, poate domoli mînia dumnezeiască, poate schimba cursul istoriei îndepărtînd pedepse iminente sau în curs de executare. Fecioara se bucură de privilegiul unic de a fi apropiată, deopotrivă, de oameni şi de Dumnezeu. Este de înţeles succesul unei asemenea iconografii între secolele al XIV-lea şi al XVI-lea, cînd lumea occidentală făcea, e drept, progrese mari, dar întîmpina şi numeroase dificultăţi pe care, uneori, şi le crea singură: epidemii de ciumă, foamete, războaie, înaintarea turcilor, teama de Judecata de Apoi, de diavol şi de iad etc.

În 1908, Paul Perdrizet inventariase 248 de reprezentări ale Fecioarei cu mantia. În 1929, Vera Sussmann a adăugat alte 120 de opere la lista predecesorului ei, făcînd, corect, precizarea că acest nou inventar era, cu siguranţă, încă incomplet. O serie de cercetări mai recente sau pura întîmplare au îmbogăţit şi continuă să îmbogăţească documentaţia pe această temă. Exemplul fostelor state ale Savoiei[86] şi al regiunilor adiacente este, din acest punct de vedere, grăitor. Nici Paul Perdrizet, nici Vera Sussmann nu pomenesc Fecioarele îndurării din Geneva, Fénis (Val d'Aosta), Vezzolano (Piemont), Sospel, Cagnes, Laval (Dauphiné), din cartea de rugăciuni a contelui de Piemont etc. Madona navigatorilor din Sevilla, adeseori reprodusă în zilele noastre, nu figurează pe listele celor doi autori, după cum nu figurează nici Fecioara cu mantia (secolul al XV-lea) din mănăstirea dominicană de la Poznań[87] – cea mai răsăriteană pe care o cunosc. La fel lipsesc, între altele, Fecioara pictată pe un vitraliu al catedralei din Halberstadt (sfîrşitul secolului al XIV-lea)[88], pictura din biserica Annunziata din Florenţa (mijlocul secolului al XV-lea), în care o vedem pe Maria ocrotind şapte fraţi serviţi sub braţul drept şi alţi şase sub braţul stîng[89], şi frescele abaţiei benedictine piemonteze Sacra di San Michele – Mont-Saint-Michel al Italiei de Nord.

Componentele majore ale acestui ansamblu pictural merită să fie amintite, deoarece opun în mod uimitor temeri şi leacuri la aceste temeri. Un schelet iese dintr-un mormînt pentru a ţine o „predică despre moarte". Dar, de sus, Pietà ne linişteşte. Maria, Sfîntul Ioan şi Maria-Magdalena primesc trupul fără viaţă al lui Iisus. Fecioara cu mantia este înconjurată de Sfîntul Ioan Botezătorul predicînd unor

animale, printre care şi nişte fiare îmblînzite şi temătoare, şi de Sfîntul Sebastian ciuruit de săgeţi. Într-o altă parte a sanctuarului, un imens Sfînt Cristofor, pictat în aceeaşi epocă, traversează cu bine un rîu adînc, cu pruncul în braţe. Iadul, jivinele înspăimîntătoare, ciuma şi primejdiile apei sînt astfel biruite de Maria, Ioan Botezătorul, Sfîntul Sebastian şi Sfîntul Cristofor.

În Dauphiné, tema Fecioarei cu mantia a permis, în secolul al XV-lea, realizarea cîtorva adevărate „monumente dedicate morţilor" care nu figurează în cataloagele lui Paul Perdrizet şi Vera Sussmann. În jur de trei sute de „cavaleri şi scutieri" de prin părţile acelea au pierit în august 1424 în bătălia de la Verneuil, dusă de Carol al VII-lea împotriva englezilor. Doi ani mai tîrziu, se aude că „în amintirea bărbăţiei şi credinţei soldaţilor din Dauphiné, localnicii din cele trei stări au hotărît ca în fiecare zi să se ţină o liturghie la mănăstirea iacobinilor din Grenoble [...], iar deasupra amvonului au pus să se zugrăvească o mare imagine a Maicii Domnului cu o mantie largă înăuntrul căreia sînt zugrăviţi nobilii care au murit în acea bătălie, înarmaţi şi îmbrăcaţi în zale. Aceeaşi liturghie şi aceeaşi pictură au fost făcute la Saint-Antoine-de-Viennois, la mănăstire". Pictura cu pricina a dispărut. Biserica iacobinilor din Grenoble a fost distrusă. Dar, tot în regiunea Dauphiné, în capela lor senorială din biserica din Laval, familia Alleman a comandat, la rîndul ei, o frescă ce o reprezintă pe Fecioara cu mantia ocrotind nişte cavaleri. Or, această familie pierduse pe cinci dintre ai săi în bătălia de la Verneuil. Descoperită în 1885, pictura a fost restaurată în 1959. O copie a fost executată la muzeul Monumentelor franceze din Paris[90].

Se poate stabili o anumită corespondenţă – în privinţa epocii şi a intenţiilor – între aceste „monumente dedicate morţilor" din Dauphiné şi reprezentarea lorenă a Sfintei Fecioare a Ajutorinţei. În 1477, ducele de Lorena, René al II-lea, l-a învins la porţile oraşului Nancy pe Carol Temerarul, care a pierit în bătălie împreună cu aproape patru mii de burgunzi. Şapte ani mai tîrziu, un călugăr a obţinut de la René al II-lea permisiunea de a construi lîngă cimitirul unde fuseseră îngropaţi soldaţii ucişi în luptă – în cea mai mare parte burgunzi – o capelă, „cu o căsuţă în care să locuiască", pentru a-şi închina restul zilelor rugăciunii pentru cei dispăruţi. Ducele a încuviinţat cererea, specificînd ca respectiva capelă să fie închinată „Sfintei Fecioare a Ajutorinţei" (*Notre-Dame du Bon-Secours*). Aceasta din urmă, sculptată în 1505 de Mansuy Gauvin, era de fapt o Fecioară a îndurării, care adăpostea sub acoperămîntul ei vreo douăzeci de personaje. Curînd, cîţiva credincioşi foarte cucernici din Nancy au căpătat cinstea de a fi înmormîntaţi în cimitirul burgunzilor, care a devenit mai tîrziu, în timpul ciumei, un loc de îngropăciune foarte căutat şi foarte folosit[91]. La Nancy, ca şi în Dauphiné, Fecioara cu mantia devenea aşadar ocrotitoarea privilegiată a soldaţilor

morţi în luptă şi, apoi, a celor care veneau să-şi doarmă somnul de veci alături de aceştia.

Astfel, descoperirile sau redescoperirile iconografice, care se vor tot înmulţi, confirmă probabil afirmaţia lui Louis Réau: „Nici un cult nu s-a bucurat de o mai mare faimă, la sfîrşitul Evului Mediu, ca acela al Fecioarei îndurării care-şi deschide acoperămîntul pentru a-i ocroti pe cei care i se roagă. Nenumărate opere de artă s-au născut din acest cult"[92].

Trebuie totuşi să delimităm spaţiul în care această formă de devoţiune a cunoscut cea mai largă răspîndire. Catalogul incomplet al Verei Sussmann menţionează că 10 Fecioare cu mantia se găsesc la Arezzo, 13 la Florenţa, 13 la Perugia, 19 la Veneţia[93]. În secolul al XVI-lea, în catedrala din Freiburg im Breisgau se aflau nu mai puţin de 5 reprezentări ale Fecioarei cu mantia: o statuie din piatră din secolul al XIV-lea în turnuleţul care termină contrafortul dinspre nord al faţadei turlei; o altă statuie în turnuleţul celui de-al doilea contrafort al naosului lateral dinspre sud; o frescă din secolul al XV-lea, astăzi distrusă, sub porticul clopotniţei; un vitraliu din secolul al XV-lea, la fereastra portalului de la naosul lateral dinspre sud; un tablou de altar din lemn, din anii 1520, într-o capelă a corului[94]. Italia, Germania şi Franţa sînt cele trei ţări în care tema iconografică a Fecioarei îndurării a fost cel mai larg răspîndită, Italia fiind, se pare, epicentrul acestui fenomen.

În Franţa, în stadiul actual al documentării, imaginea Mariei cu mantia pare să fi fost mai prezentă în estul regatului şi la hotarele lui răsăritene decît în provinciile apusene, fapt explicabil prin importul ei din Italia. Cine se uită pe harta descoperirilor şi identificărilor posterioare lucrărilor lui Paul Perdrizet şi ale Verei Sussmann este într-adevăr frapat de localizările răsăritene. Iată numai cîteva exemple[95], această listă neavînd pretenţia că ar fi completă: Laval, Grenoble, Genevrey-de-Vif, în Dauphiné; Chatillon-la-Palud (Ain), în fostul ducat al Savoiei; Cagnes, Antibes, insula Saint-Honorat, în Provence; Meloisey, Orain, Quemigny-sur-Seine, Veilly, Asnières-en-Montagne, în actualul departament Côte-d'Or; Cernay, în Doubs; Rahon, Thoirette, în Jura[96] etc. Aceste opere se adaugă celor deja cunoscute: de exemplu, în Alpes-Maritimes, Fecioarelor îndurării din Nice, Bezaudin, Biot, Briançonnet, Saint-Martin-d'Entraunes, iar în Ain, Fecioarelor din Lagnieu şi Jasseron.

Tablourile şi pietrele pictate enumerate mai sus datează în general din secolele XV-XVI. Doar Fecioara din biserica din Meloisey (Côte-d'Or), care acoperă cu mantia ei nişte preoţi din Beaune, este puţin mai tîrzie: 1616. Lorena, în schimb, este o regiune în care tema a dăinuit mai mult timp datorită popularităţii Sfintei Fecioare a Ajutorinţei. În muzeul loren din Nancy există nu mai puţin de zece reprezentări ale Fecioarei cu mantia: cinci statui, două reproduceri de ceară îmbrăcate,

două tablouri şi o mică efigie din aramă aurită[97]. Majoritatea acestor opere datează din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. În special cele două tablouri, care datează din prima jumătate a secolului al XVII-lea, sînt cunoscute: Maria îi ocroteşte aici pe ducii Henric al II-lea şi Francisc al II-lea, împreună cu familiile lor. De altfel, Fecioare cu mantia, absente din cataloagele lui Paul Perdrizet şi Vera Sussmann, există la Borville (secolul al XVII-lea), Essey-la-Côte (secolul al XVIII-lea), Rosière-aux-Salines (secolul al XVIII-lea), în Meurthe-et-Moselle; la Gy (secolul al XVI-lea), în Haute-Saône; la Fouchecourt (secolul al XVIII-lea), Gendreville (secolul al XVIII-lea), Gérardmer (secolul al XVIII-lea), în Vosges, Inventarul Monumentelor istorice adăugîndu-le astfel Fecioarei din Portieux (secolul al XVIII-lea), semnalată de mult timp. Regăsim, o dată cu această listă, predominanţa răsăriteană, dar şi prelungirea ei în timp, rar întîlnită în alte părţi.

Tema Fecioarei cu mantia a fost mai rară în Spania decît în Italia, Franţa şi ţările germanice. Deşi mai puţin răspîndită şi mai tîrzie, ea nu a fost totuşi absentă. *Sub umbra alarum tuarum protege nos* este legenda unui relief sculptat din catedrala din Burgos, purtînd data de 1400. Donatorii s-au aruncat cu smerenie la dreapta şi la stînga Mariei, care acoperă cu mantia-i largă nişte personaje micuţe, reprezentative pentru întreaga omenire. În 1466, doctorul Ferrand Gonçales din Toledo cere prin testament să fie înmormîntat în capela mănăstirii „Sfînta Fecioară a Harului" (la Valladolid) şi comandă un tablou de altar compus din şase „piese": sus, în centru, Hristos răstignit, înconjurat de Sfîntul Petru şi Sfîntul Andrei; în partea de jos, Fecioara cu mantia, avîndu-i, de o parte şi de alta, pe doctor şi pe soţia lui, cu mîinile împreunate, implorînd îndurare, asistaţi de Sfîntul Ioan Botezătorul şi de Sfîntul Francisc[98].

În Spania, mercedarii sînt călugării care au contribuit cel mai mult la difuzarea iconografiei mariale. Am văzut însă că ea a trecut dincolo de graniţele acestui ordin, inspirînd imaginea *Fecioarei navigatorilor* şi, mai tîrziu, opera lui Zurbarán, ambele la Sevilla. Ulterior, în secolul al XVIII-lea, un panou din plăci de faianţă emailată, păstrat la Valencia, figurează o Fecioară a „celor părăsiţi". Aceştia sînt reprezentaţi de nişte personaje micuţe, goale (suflete), prinse în firele şiragului de mătănii şi care se roagă înăuntrul marii mantii albastre, întredeschise[99].

În schimb, Marea Britanie este uimitor de săracă în reprezentări ale Fecioarei îndurării care, în stadiul actual al cercetărilor, nu apare decît în miniaturile ce împodobesc nişte psaltiri şi cîteva cărţi de rugăciuni păstrate la Cambridge şi la British Museum[100]. La celălalt capăt al Occidentului, Portugalia nu pare s-o fi venerat pe Fecioara cu mantia. Este oare posibil ca în aceste ţări dominicanii şi franciscanii să nu fi înfiinţat, în secolele XIII-XV, la fel de multe confrerii ca în alte părţi[101], mai ales că Anglia era deja saturată de „ghilde"? Sau să nu

fi fost oare *Speculum humanæ salvationis*, operă dominicană, la fel de răspîndit aici ca şi în Germania, de exemplu, unde s-a bucurat de o largă popularitate?

Se impune să facem aici o comparaţie: în Franţa, călugării cerşetori au întemeiat mai bine de o sută de noi aşezăminte între 1450 şi 1517. În Anglia, în schimb, se estimează, cu totul, la mai puţin de douăzeci de noi ctitorii mănăstireşti în secolul care a precedat schisma lui Henric al VIII-lea[102]. Dar faptul că reprezentările Fecioarei îndurării sînt puţine nu înseamnă că rugăciunile Bisericii şi evlavia poporului nu se îndreptau către Maica Domnului, al cărei sprijin era invocat pentru nevoi materiale şi spirituale. Dimpotrivă, numeroase ghilde medievale engleze se puseseră sub patronajul Mariei[103]. Absenţa pe care o semnalez arată numai că fervoarea cultului marial se folosea de alte reprezentări simbolice decît de aceea a acoperămîntului.

Este de asemenea interesant de constatat – în sens negativ – că pe videodiscul bibliotecii Sainte-Geneviève, care recenzează 165 de cărţi de rugăciuni din secolul al IX-lea pînă în secolul al XVIII-lea, cu 188 de reprezentări ale Fecioarei, Maria nu apare niciodată desfăcîndu-şi acoperămîntul pentru a-i adăposti pe oameni înăuntrul lui. Explicaţia acestei absenţe ar putea fi următoarea: rugăciunea către Fecioara îndurării a fost, înainte de toate, o rugăciune colectivă, a unui ordin religios, a unei confrerii, a unui oraş, uneori a unei familii. În plus, multe imagini reprezentînd acoperămîntul Maicii Domnului erau ex-voto executate după o epidemie de ciumă, atît în semn de mulţumire pentru încetarea calamităţii, cît şi pentru a preîntîmpina revenirea ei. Această iconografie nu era aşadar concepută pentru a fi suportul unei rugi individuale. Or, cartea de rugăciuni era, în primul rînd, o lucrare menită să încurajeze citirea în gînd şi evlavia personală. Aşa s-ar explica faptul că Fecioara cu mantia n-a ocupat un loc important în miniaturile cărţilor de rugăciuni şi nu a ascultat decît rareori o rugă izolată.

La mijlocul secolului al XIX-lea, lumea încă mai venea în pelerinaj la Sautron, lîngă Nantes, pentru a se închina unei Fecioare cu mantia din secolul al XV-lea, aflată în capela botezată, cu un nume foarte liniştitor, „Sfînta Fecioară a chezăşiei"[104]. Nu este însă decît un arhaism, căci, fără să dispară complet, imaginea Mariei mamă a îndurării a devenit, mai puţin în Lorena, o raritate imediat după Conciliul de la Trento. Cea pictată de El Greco în 1603-1605 (spitalul din Illescas) este aproape anacronică. Desigur, există încă, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ordine religioase care doresc să fie zugrăvite înăuntrul acoperămîntului Fecioarei: este cazul certozinilor din tabloul lui Zurbarán aflat la muzeul din Sevilla. De asemenea, în Frauenkirche din München se poate vedea o placă de bronz din 1620 pe care apar doi preoţi ce ţin caliciul, ocrotiţi de mantia Mariei. Inscripţia precizează că această operă a fost comandată de o *sodalitas sacerdotum*[105]. În sfîrşit, cîteva

vitralii germane şi austriece din secolul al XIX-lea o evocă iarăşi pe *Mater omnium*[106]. Dar, în toate aceste cazuri, nu este vorba decît de nişte mărturii tîrzii ale unei iconografii pe cale de dispariţie. O dovadă grăitoare în acest sens este o imagine populară germană de pe la 1780, în care apar, una lîngă alta, douăsprezece reprezentări ale Mariei, cele mai venerate în ţările germanice (Fecioara din Lorette, Sfînta Maria din Landshut etc.), dar care nu conţine nici măcar o singură reprezentare a Fecioarei cu mantia[107].

O versiune iconografică mai puţin obişnuită şi tîrzie a Madonei îndurării este cea a statuii venerate la Martigues şi care altădată se afla în capela pescarilor, construită în 1613 pe un promontoriu şi slujind drept punct de reper pentru cufundarea năvoadelor în lacul Berre. În fiecare an, cei aflaţi la prima comuniune urcau în procesiune la această capelă. Maria era reprezentată aici cu o mantie mare, larg deschisă, care însă nu adăpostea pe nimeni. Este totuşi vorba de o imagine derivată din aceea pe care am studiat-o în acest capitol. Ex-voto închinate, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, Fecioarei îndurării din Martigues continuă s-o înfăţişeze pe aceasta cu braţele larg deschise, într-un gest evident de ocrotire[108].

Ar trebui oare să ne explicăm declinul rapid al reprezentării simbolice a Mariei, care-l lăsa pe Hristos în planul al doilea, ca pe o consecinţă a atacurilor lui Erasmus şi, într-o măsură şi mai mare, ale Reformei protestante la adresa exceselor cultului marial[109]? Sau explicaţia va fi fiind aceea că artiştii renascentişti au preferat să abandoneze o imagine arhaică, în care Fecioara îndurării nu putea fi reprezentată decît din faţă, astfel încît cei care se rugau, şi care erau ridicol de mici în raport cu statura uriaşă a ocrotitoarei lor, să poată fi văzuţi[110]? Astfel de critici şi de antipatii au avut, cu siguranţă, un rol important şi şi-au conjugat efectele. Dar nu cred că ele constituie o explicaţie completă. Cantitativ, iconografia marială nu s-a redus în ţările rămase catolice după Renaştere şi Reformă. Pe de altă parte, numeroase reprezentări ale Mariei au continuat să se caracterizeze prin frontalitatea arhaică, ce n-a mai fost, se pare, pe gustul artiştilor începînd din secolul al XVI-lea. Trebuie aşadar să introducem în explicaţia fenomenului şi alţi factori, dintre care voi reţine trei.

O dată cu sfîrşitul secolului al XV-lea, episcopatul catolic s-a străduit să răspîndească două reprezentări ale Mariei, necunoscute Evului Mediu : cea a Neprihănitei Zămisliri, pe care Murillo a evocat-o într-o admirabilă pînză din 1678 ; şi cea a Fecioarei arătîndu-i un rozariu Sfîntului Dominic sau întinzîndu-i un scapular sfîntului carmelit Simon Stock. Clerul, îndeosebi cu ocazia unor misiuni parohiale, a îndrumat astfel evlavia colectivă către teme teologice care, pe de o parte, se potriveau mai bine cu propria-i sensibilitate, iar pe de altă parte, erau mai îndreptate către mîntuirea sufletului decît era tema Fecioarei cu mantia, pe care rugile oamenilor o legau de cele pămînteşti.

În sfîrşit, constatăm o anume concordanţă cronologică între succesul Fecioarei cu mantia şi succesul de care s-a bucurat *Pietà*, ca şi cum cele două reprezentări ar fi fost, între 1350 şi 1550, solidare între ele. Şi poate că au şi fost într-o vreme cînd, aşa cum am arătat în mai multe rînduri, numeroase calamităţi s-au abătut asupra popoarelor occidentale, în special o dată cu revenirea în forţă a ciumei. Unor oameni îngrijoraţi atît pentru viaţa lor terestră, cît şi pentru mîntuirea sufletelor lor, aceste două imagini le transmiteau acelaşi mesaj. Maria suferise ca şi ei, ba chiar mai mult decît ei, cînd îşi ţinuse în poală fiul martirizat şi sleit de vlagă. Acum ea se bucura de desfătarea cerului, lîngă Iisus înviat din morţi; iar acesta, chiar supărat pe oameni pentru păcatele lor, putea oare să-şi verse mînia asupra acelora pe care iubita lui mamă îi adăpostea sub acoperămîntul ei? Pentru cei care le priveau, *Pietà* şi Fecioara cu mantia aveau, în mod fundamental, aceeaşi semnificaţie: dragostea maternă faţă de oamenii în suferinţă.

Note

Intoducere: Siguranță, securitate, securizare

1. Comunicare a dnei Monique Ray, conservatoare la Muzeul de Iștorie din Lyon, căreia îi mulțumesc. *Cf.*, în legătură cu familia Grolier, R. Gascon, *Grand Commerce et vie urbaine au XVI^e siècle. Lyon et ses marchands*, 2 vol., SEVPEN, Paris, 1971, *passim*. Basorelieful este reprodus în J. Grand-Carteret, *L'Enseigne à Lyon*, Lyon, 1902, p. 143.
2. *Cf.* J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978, pp. 32-33; ed. „Pluriel", 1979, pp. 51-52. [trad. rom.: *Frica în Occident*, Meridiane, București, 1986 – n.t.]
3. Această interesantă apropiere mi-a fost sugerată de doamna Monique Ray.
4. J. Halpérin, „La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale", *Revue d'histoire économique et sociale* XXX (1), 1952, pp. 7-25; și J. Febvre, „Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité", *Annales E.S.C.* XI, 1956, pp. 244-247.
5. J. Halpérin, *Les Assurances en Suisse et dans le monde. Leur rôle dans l'évolution économique et sociale*, La Baconnière, Neuchâtel, 1946.
6. L. Febvre, „Pour l'histoire d'un sentiment...", p. 246.
7. J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978; ed. „Pluriel", 1979. De același autor, *Le Péché et la peur*, Fayard, Paris, 1983. [trad. rom.: *Păcatul și frica*, Polirom, Iași, 1998 – n.t.]
8. Cele două expresii au fost utilizate de dr. Yves Pélicier într-un colocviu asupra fricii, la care au luat parte psihiatri și istorici.
9. A.E. Imhof, *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren*, Beck, München, 1984, și „Nos ancêtres à la recherche de la stabilité", în *La France d'Ancien Régime. Études réunies en l'honneur de Pierre Goubert*, Privat, Toulouse, 1984, pp. 301-315.
10. *Cf.* Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, facsimilul ediției originale, J. Streicher, Droz, Paris, 1934, p. 44.
11. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 166, în *Œuvres et lettres*, „Pléiade", Paris, 1952, pp. 775-776.
12. Furetière, *Dictionnaire universel*, Haga, 1690, reed. 1978, s.l.
13. D'Alembert și Diderot, *Encyclopédie*, Neuchâtel, 1779, t. XXX, p. 546.
14. *Cf.* îndeosebi cuvîntul *sûreté* [„siguranță"], și în Furetière, și în Littré.

15. *Cf.* în special Fr. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, X, 1902: „Sécurité"; şi W.V. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, XI, Basel, 1964: „Securitas".
16. Vezi vol. II.
17. Montaigne, *Essais*, „Pléiade", Paris, 1962, p. 821.
18. *Ibidem*, p. 1088.
19. Cl. Favre de Vaugelas, *Remarques...*, p. 44.
20. P. Charron, *De la sagesse*, II, xii; ed. consultată: 1607, pp. 476-480.
21. N. Andry de Boisregard, *Réflexions ou remarques critiques sur l'usage présent de la langue française*, ed. a II-a, Paris, 1692, pp. 634-635.
22. *Cf. A New English Dictionary on Historical Principles*, 10 vol., Clarendon Press, Oxford, 1888-1928, *s.v. safety*, *surety* şi *security*.
23. Îi mulţumesc doamnei Monique Rouch, care mi-a furnizat o documentaţie privitoare la *sicurtà* şi *sicurezza*. Documentaţia este luată din *La Fabrica del mondo* de Francesco Alunno, 1556, *Vocabulario... della crusca*, ed. a IV-a, 1729-1738, *Vocabulario volgare e latino* de F. Ferrari, 1752, şi *Dizionario etimologico italiano*, Barbera, Florenţa, 1968.
24. Precizările privitoare la castiliană le datorez lui Augustin Redondo, căruia îi port o vie recunoştinţă.
25. Pentru germană, l-am consultat pe colegul meu Jean-Marie Valentin, căruia îi mulţumesc. *Cf.* J. şi W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1805 şi urm.
26. Trad. fr. de H. Strohl, în *Luther jusqu'en 1520*, PUF, Paris, 1962, p. 267.
27. M. Luther, *Œuvres*, Labor et Fides, Geneva, 1958, t. V (*Du serf arbitre* [*Despre şerbul arbitru*]), p. 229.
28. J. Calvin, *L'Institution chrétienne*, Labor et Fides, Geneva, 1955-1958, III, xii, 3: III, p. 229.
29. J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, pp. 601-623.
30. J. Calvin, *L'Institution...*, III, ii, 17: III, pp. 36-37.
31. P. Du Moulin, *Décade de sermons...*, Sedan, 1637, pp. 32-33.
32. *Cf.* L. Carrive, „L'assurance du salut...", *Études anglaises* XXXI (3-4), iulie-septembrie 1978, pp. 259-260.
33. Th. Brooks, *Heaven on Earth*, 1654, pp. 45 şi 59. L. Carrive, „L'assurance...", p. 263.
34. H. Smith, *Sermons* (ed. 1866), II, p. 80.
35. Citat în J. şi W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, X, *s.v. Sicherheit*, col. 727, cu trimitere la ediţia scrierilor germane ale lui Luther apărută la Jena.
36. M. Luther, *Propos de table*, ed. Brunet, Paris, 1844, p. 119.
37. Sfîntul Augustin, *Les Confessions*, în *Œuvres*, Desclée De Brouwer, Paris, 1936 şi urm., t. XIII, cartea a II-a, p. 333.
38. *Ibidem*, vi, 13, p. 353.
39. *Ibidem*, t. XIV, cartea a VIII-a, ii, 2, p. 20.
40. *Ibidem*, t. XIII, cartea a VI-a, vi, 9, p. 126.
41. *Ibidem*, cartea a II-a, vi, 13, p. 353.
42. *Ibidem*, t. XIV, cartea a X-a, xxxii, 48, p. 226.
43. P. de l'Estoile, *Journal*, Gallimard, Paris, 1958, II, p. 571.
44. Sfîntul Augustin, *Dialogues philosophiques*, în *Œuvres*, t. IV, iv, 28, pp. 270-271.

45. *Ibidem*, „Du libre arbitre" [„De libero arbitrio"], t. VI, xv, p. 287.
46. *Ibidem*, *La Cité de Dieu* [*De civitate Dei*], t. XXXVII, xix, 10, p. 94.
47. *Ibidem*, t. XXXVII, xix, 27, p. 169.
48. *Patr. lat.* CLXXXII, col. 706.
49. Pascal, *Pensées*, nr. 434, ed. Brunschvicg, *Œuvres*, „Pléiade", 1954, p. 1205.
50. Această deviză a fost citată la un colocviu de psihiatrie organizat la spitalul Necker din Paris, fără însă ca autorul intervenţiei să-mi poată furniza o indicaţie mai precisă cu privire la gentilomul respectiv.
51. Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Desclée, t. XXXVIII, 1949 : *Les Passions de l'âme*, I, pp. 276-280.
52. *Ibidem*, t. XL : *Les Passions de l'âme*, III, pp. 37-38 : I[a]-II[ae], q. xl, art. 8, sol. i. Am modificat traducerea sintagmei *malum vitandum*.
53. *Ibidem*, t. XL, p. 199.
54. Bossuet, *Œuvres*, ed. Bar-le-Duc, 1862 şi urm. : IV, *Variations des Églises protestantes*, I, p. 419.
55. Massillon, *Petit Carême. Des vices et des vertus*, Paris, 1845, p. 209.
56. J. Bradford, în M. Coverdale, *Letters of Martyrs*, 1556, p. 260.
57. E. Sandys, *Sermons*, XII, p. 189.
58. Pascal, *Provinciales*, VII, „Pléiade", p. 736, şi *Pensées*, nr. 968, ed. Brunschvicg, p. 1062.
59. La Fontaine, *Fables*, III, 18, „Pléiade", 1963, t. I, p. 89.
60. W. Shakespeare, *Macbeth*, III, 5, v. 32.
61. E. Pasquier, *Deuxième Livre des lettres*, Lyon, 1597, p. 45.
62. B. Spinoza, *Œuvres complètes*, „Pléiade", Paris, 1954 : *Court Traité de Dieu, de l'homme et de son état bienheureux* [*Korte Verhandeling van God, de Mens en des zelfs Welstand*], p. 115.
63. *Ibidem*, *Éthique* [*Ethica*], p. 530.
64. *Ibidem*, p. 587.
65. P. Charron, *De la sagesse*, I, xxiv, p. 131.
66. Acest pasaj din *Livre de la vie monastique* este reluat şi în *Réflexions ou remarques critiques sur l'usage présent de la langue françoise* de N. Andry de Boisregard, p. 635 (ed. din 1692).
67. Platon, *La République* [*Republica*], Garnier, Paris, 1945, pp. 55-57.
68. Platon, *Les Lois* [*Legile*] (cărţile I-VI), Garnier, Paris, 1946, p. 93.
69. Aristotel, *La Politique* [*Politica*], PUF, Paris, 1971, pp. 15, 16 şi 53.
70. *Ibidem* (apendice I), p. 229.
71. Platon, *Les Lois* (cartea I), p. 8 ; Aristotel, *La Politique* (apendice I), p. 229.
72. Isidor din Sevilla, *Etymol.*, cartea a V-a, cap. XX : *Patr. lat.* LXXXIII, col. 202.
73. Am preferat traducerea lui Jean Favier, în *De l'or et des épices*, Fayard, Paris, 1987, p. 420.
74. Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*… (ed. Douai, 1624), II, cartea a VII-a, cap. VIII, p. 570.
75. Gilles de Rome (Egidio Romano), *Le Miroir exemplaire et très fructueuse instruction et gouvernement des roys*, 1517, f cx.

76. N. Machiavelli, *Œuvres complètes*, „Pléiade", Paris, 1952: *Discours sur la 1re décade de Tite-Live [Discurs despre primele zece cărţi ale lui Titus Livius]*, p. 379.
77. *Cf.* R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris, 1975, 1962, p. 82.
78. *Ibidem.*
79. M. Luther, *Werke*, ed. Weimar, XXX, ii, 556 („Predică despre îndatorirea de a-i da pe copii la şcoală". Trad fr. M. Lienhard, „Luther et les droits de l'homme", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1974, I, 17).
80. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, retip. ed. din 1583, Darmstadt, 1977, IV, cap. IV, p. 582.
81. H. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, ed. Paris, 1865, I, cap. I, p. 90.
82. Spinoza, *Œuvres complètes*, „Pléiade", Paris, 1954, *Traité de l'autorité politique*, p. 1005.
83. Montesquieu, *Œuvres complètes*, „Pléiade", Paris, II: *L'Esprit des lois*, p. 431.
84. Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Vrin, Paris, 1977, p. 146.
85. Bossuet, *Œuvres*, V: *Cinquième Avertissement aux protestants*, 1690, p. 119.
86. J.-G. Lefranc de Pompignan, *Défense des actes du Clergé de France concernant la Religion, publiée en l'Assemblée de 1765 par M. l'évêque du Puy*, Louvain, 1769, pp. 132-133. Citat de O. Robert, *„Incrédulité" et „sociabilité chrétienne" dans le discours apologétique des Lumières*, teză EHESS, 1983, 2 vol. (aici I, p. 400).
87. Tot acest pasaj privitor la Spania provine din J.A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social, siglos XV a XVIII*, 2 vol., Revista de Occidente, Madrid, II, pp. 215-225.
88. Bossuet, *Œuvres*, VII: *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, cartea I, art. 3, propr. a V-a, p. 602.
89. Montesquieu, *Œuvres complètes*, „Pléiade", I, p. 1431 (*Cahiers 1716-1755*).
90. J. Attali, *Au propre et au figuré, une histoire de la propriété*, Fayard, Paris, 1988, p. 12.
91. *Cf.*, din nou, R. Aron, *Paix et guerre...*, p. 86.
92. La Bruyère, *Les Caractères*, Hachette, Paris, 1910, cap. X, pp. 278-279.
93. Montesquieu, *Œuvres complètes*, I, pp. 1143-1144 (*Mes pensées, des devoirs*).
94. L. Le Roy, *Exhortation aux Français pour vivre en concorde et jouir du bien de la paix*, Paris, 1570, pp. 65-66.
95. Boutillier, *Somme rurale*, Bruges, 1479, citat în N. Delamare, *Traité de la police*, 1722, titlul I, p. 2.
96. *Ordonnances des rois de France*: ordonanţa lui Carol al VIII-lea, înregistrată la 23 iulie 1495, t. XX, p. 314.
97. N. Delamare, *Traité de la police*, t. I, cartea I, p. 147.
98. *Ibidem.*
99. Text în S. Rials, *Textes constitutionnels étrangers*, PUF („Que sais-je ?"), Paris, 1982, p. 17.

100. *Ibidem*, p. 4.
101. Le Roux de Lincy, *Le Livre des proverbes français*, Paris, 1859, 2 vol., II, p. 398 (*Prov. gallicans*).
102. N. Sillamy (coord.), *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, 2 vol., Larousse, Paris, 1965, II, pp. 1076-1077, art. „Sécurité". Vezi îndeosebi P. Sivadon, *Traité de psychologie médicale*, PUF, Paris, 1973 ; P. Sivadon şi F. Gantheret, *La Rééducation corporelle des fonctions mentales*, ed. a IV-a, ESF, Paris, 1977 ; C. Koupernik, H. Loo şi E. Zarifian, *Précis de psychiatrie*, Flammarion, Paris, 1982 ; Ph. Mazet, „Le système de sécurité des individus", *Revue du praticien*, 1 iunie 1970, pp. 2502 *sq.* ; Y. Pélicier, „Maladie et système", *Journal de psy. biol. et thérap.* I (1), 1981, pp. 5-12.
103. J.-Cl. Chesnais, „Les Français sont-ils violents?", *Le Monde du dimanche*, 7 august 1983.
104. *Cf. La Documentation française*, 1977, p. 53.
105. Articol al secretarului general al Sindicatului naţional al ofiţerilor de poliţie, în *Le Nouvel Observateur*, nr. 968, 27 mai – 2 iunie 1983.

Partea întîi
Rituri pentru liniştea noastră

Capitolul I: Binecuvîntări

1. Ch. Soquet, *La Vie dans le Megève du XIX[e] siècle*, France-Couleur, Megève, 1983, mai ales pp. 64-107. Confirmarea faptelor de mai sus se regăseşte în R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes de la Savoie du Nord : l'enquête de Mgr Rendu*, Acad. sal. et Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, Annecy-Grenoble, 1978, pp. 398-401.
2. În legătură cu binecuvîntarea recoltelor, *cf.* A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, I[5], A. et J. Picard, Paris, 1951, p. 2399.
3. Întîmplare istorisită în P. Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, ed. a II-a, Paris, 1732, 4 vol. (ed. I, Rouen, 1702) – aici I, p. 396 (cartea a III-a, cap. III).
4. Referitor la Italia, G. Zanon a publicat un „Catalogo dei rituali liturgici italiani dall'inizio della stampa al 1614", *Studia Patavina*, 1984 pp. 497-564.
5. Rabanus Maurus, *De institutione clericorum*, cartea a VII-a, cap. LV, ed. Knöpfer, 1900, pp. 168-170. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1908 – aici I, pp. 111-112.
6. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 163-164.
7. În ceea ce priveşte zilele sfinţirii apei în ţările germanice, *ibidem*, I, pp. 201-220.
8. *Ibidem*, p. 197.
9. *Cf. Rituale sacramentorum romanum* din 1584-1612, p. 526, care-i cere preotului să săvîrşească această sfinţire a apei.
10. *Rituel de Poitiers*, 1760, p. 22. *Rituel de Paris*, 1777, p. 394.

11. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 605-606.
12. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 312-313.
13. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 119; II, p. 388. *Cf.*, de pildă, *Rituel de Lyon*, 1692, p. 325.
14. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 468.
15. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 119.
16. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 237.
17. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, I[5], p. 2392.
18. *Rituel de Lyon*, 1692, p. 323.
19. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 220.
20. *Rituel de Lyon*, 1692, pp. 319-320.
21. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, II, p. 401 (Châlons-sur--Marne, 1776), p. 467 (Rouen, 1739).
22. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 274-275.
23. *Ibidem*, I, p. 275. În acest rit se făcea probabil confuzie între Sfîntul Nicolae din Bari, protector al marinarilor, şi Sfîntul Nicolae din Tolentino.
24. B. Sannig, *Collectio sive apparatus absolutionum, benedictionum, conjurationum, exorcismorum, rituum et caeremoniarum ecclesiasticarum, et administrationis sacramentorum*; ed. consultată: Veneţia, 1777, pp. 157-161.
25. *Ibidem*, p. 160.
26. Fr. Marchetti, *Explication des usages et coutumes des Marseillais*, 1683, Marsilia, Laffitte reprints, 1980, p. 238.
27. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 442-460. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 39-40. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 615-616.
28. *Rituale sacramentorum romanum*, p. 616.
29. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 445.
30. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), p. 263. B. Sannig, *Collectio...*, p. 39.
31. Fr. Marchetti, *Explication...*, pp. 384-385.
32. *Ibidem*, p. 283.
33. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 119-120. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 614-615.
34. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 428-429.
35. Fr. Marchetti, *Explication...*, p. 181.
36. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 428-429.
37. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 38-39.
38. *Ibidem*, p. 89.
39. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 507-508.
40. *Rituale sacramentorum romanum*, p. 615.
41. Sfîntul Ubald din Gubbio, mort în 1160; sărbătorit la 16 mai. Sărbătoarea Sfîntului Anton de Padova se ţine pe 13 iunie.
42. B. Sannig, *Collectio...*, p. 102.
43. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 388-393.
44. *Ibidem*, p. 404.
45. *Ibidem*, p. 408.
46. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, I[5], pp. 2395-2398.
47. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 75.

48. *Rituel de Lyon*, 1692, p. 333.
49. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 213.
50. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 64-70. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 618-620.
51. *Rituel de Chalon-sur-Saône*, 1653, p. 285.
52. *Rituel de Tarbes*, 1646, partea a II-a, p. 8.
53. *Rituels de Périgueux*, II, 1680, p. 246; 1763, p. 254. A. Aussedat--Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, pp. 221-222.
54. Vezi *supra*, p. 30.
55. B. Sannig, *Collectio...*, p. 69.
56. Textul mi-a fost pus la dispoziţie, cu amabilitate, de Dominique Julia, care a prezentat, în cadrul seminarului meu, o comunicare asupra jurnalului inedit al *Călătoriei la Roma a lui Gilles Caillotin*, meşteşugar din Reims, în 1724.
57. Binecuvîntare ce a dăinuit în epoca clasică în mai multe dieceze, de exemplu în dieceza Paris (1777, p. 16 a suplimentului) şi în dieceza Genève-Annecy (R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 84).
58. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens*, 4 vol., 1679 (ed. consultată: 1704) – aici IV, pp. 247-248 (cartea a VII-a, cap. XVI).
59. *Ibidem*, I, p. 311 (cartea a IV-a, cap. IV).
60. *Ibidem*, p. 317.
61. *Ibidem*.
62. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 245-257. E. Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1702, II, p. 397.
63. *Rituale sacramentorum romanum*, Roma, 1584, pp. 571-572.
64. *Cf.*, de pildă, *Rituel de Lyon*, 1692, pp. 311-312.
65. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, pp. 200-201.
66. *Ibidem*, p. 202.
67. *Ibidem*, p. 203.
68. *Ibidem*, *Rituel de Paris* (1772), supliment, pp. 18-19.
69. *Ibidem*, *Rituel de Lodève* (1773), pp. 291-292.
70. *Ibidem*.
71. R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, pp. 40-41. Ch. Soquet, *Césarine...*, p. 95.
72. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 108, şi *Rituale romanum*, ed. de la Anvers, 1688, identică cu cea de la Roma, 1614, p. 256.
73. Citat *ibidem*, I, p. 551. *Rituel de Chartres*, 1580, pp. 58 *sq*.
74. *Ibidem*, II, pp. 551-562.
75. *Ibidem*, p. 340.
76. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 378.
77. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 620-621.
78. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 119.
79. Ritualuri citate în R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 84.
80. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 215.
81. *Rituel de Paris*, 1777, p. 408.
82. *Rituel de Bordeaux*, 1641, pp. 536-537.

83. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, II, p. 416.
84. Toate aceste fapte sînt consemnate de A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 211.
85. *Rituel romain de Bordeaux* (1829), p. 319.
86. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 106, 111-112, 114-115.
87. *Ibidem*, p. 383.
88. *Rituale sacramentorum romanum*, p. 608.
89. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 591-592. Această binecuvîntare nu trebuie confundată cu obiceiul de a dărui ouă de Paşti, îndeosebi copiilor, obicei atestat doar începînd cu secolul al XV-lea : A. Van Gennep, *Manuel du folklore français*, I^3, H. et J. Picard, Paris, 1947, pp. 1320-1355.
90. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 592. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 597-598.
91. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 594. *Rituale sacramentorum romanum*, p. 595. *D.T.C.*, II, i, art. „Bénédictions", col. 634.
92. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 212.
93. *Manuel... du diocèse de Lavaur*, 1788, p. 170.
94. *Rituel de Toul*, 1760, p. 461.
95. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), pp. 254-255.
96. *Cf.* R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 82.
97. *Rituel de Poitiers*, 1760, partea a II-a, p. 6.
98. *Rituel de Paris*, 1777, p. 404.
99. *Cf.* J.-B. Molin şi A. Aussedat, *Répertoire...*, pp. 53-55.
100. *Rituel d'Alet*, 1667, II, pp. 29 *sq.*
101. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 606-609.
102. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 562-563 şi 574-575. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), p. 266.
103. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 213.
104. *Rituel de Toul*, 1760, p. 463.
105. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 31-53.
106. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 321 ; II, pp. 424, 452, 458 şi 457.
107. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), p. 264.
108. *Rituel du Mans*, 1775, partea a II-a, p. 8.
109. *Rituel de Poitiers*, 1766, partea II-a, p. 9.
110. K. Ritzer, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Le Cerf, Paris, 1970, pp. 313-314.
111. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), p. 267. Acelaşi text, de exemplu, în *Rituel de Poitiers* din 1726, partea a II-a, p. 17.
112. Toate aceste informaţii se găsesc în A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, pp. 213-214, şi în *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 605-606.
113. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 611. J. Goar, *Enchologion sive rituale Graecorum...*, Paris, 1947.
114. *Rituel romain à l'usage de Bordeaux*, 1829, pp. 313-314.
115. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 214.
116. *Rituel de Toul* (1760), p. 465.

117. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 218. *Cf.*, de exemplu, *Rituel de Lyon*, 1692, pp. 326-327.
118. *Rituel romain à l'usage de Bordeaux* (1829), pp. 319-320.
119. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, p. 631.
120. *Cf.* J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978, pp. 31-42; ed. „Pluriel", pp. 49-62.
121. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 626-630.
122. J. Toussaert, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Plon, Paris, 1963, p. 432. În legătură cu binecuvîntarea mării în secolul al XIX-lea, *cf.* A. Cabantous, „La mer, la ville et la fête aux XVIII[e] et XIX[e] siècles dans la France du Nord: histoire d'une dépossession", *Revue du Nord* LXIX (274), iulie-septembrie 1987, p. 609.
123. Comunicare a dnei A. Aussedat-Minvielle.
124. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, pp. 629-630.
125. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 563-569.
126. *Ibidem*, p. 569.
127. *Rituale romanum* (Anvers, 1688), p. 248.

Capitolul II: Binecuvîntări şi blesteme

1. Guillaume de Saint-Thierry (abatele mănăstirii Saint-Théodoric din Reims), *Vita sti Bernardi*, t. I, cap. XI, § 14: *Patr. lat.* XLIV (4), col. 255. *Cf.* P. Lebrun, *Histoire critique...*, I, p. 430 (cartea a III-a, cap. IV), şi mai ales lungul articol, pe care-l voi cita adesea, semnat de M. Menabrea, „De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux", *Mémoires de la société académique de Savoie*, seria I, XII, 1846, pp. 399-557 (aici p. 427).
2. Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, partea a II-a, q. LXXVI, art. 2, *La Justice*, t. III, Desclée, Paris, 1935, p. 172.
3. Malleolus, *Tractatus Ius de exorcismis*, în *Clarissimi Viri*, ff. lxxiii-lxxv, şi L. Menabrea, „De l'origine...", p. 487. În legătură cu liturghiile menite să îndepărteze animalele dăunătoare, *cf.* şi Cirueco, *Reprovación de las hechicerías y supersticiones*, 1519, şi A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 162 *sq.*
4. Malleolus, *Tractatus Ius de exorcismis*, în *Clarissimi Viri*, ff. lxxiiii-lxxv. L. Menabrea, „De l'origine...", pp. 487-488.
5. J. Desnoyers, „Excommunication des insectes et d'autres animaux nuisibles à l'agriculture", *Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, IV, 1853, pp. 37-54: aici p. 47, după tratatul *De monitoriis ecclesiasticis* al iezuitului Th. Raynaud (ed. I, 1610), cap. XII.
6. B. Chasseneuz, *Repertorium consiliorum...*, 1531, Consilium primum: „De excommunicatione animalium insectorum", f. 16.
7. M. Azpilcueta (S.J., 1492-1586), *Consiliorum seu responsorum libri quinque*, Lyon, 1591, „De sententia excommunicationis...", p. 587.
8. B. Chasseneuz, *Repertorium...*, f. 16.
9. *Ibidem.*

10. *Ibidem*, f. 15.
11. *Cf.* J. Desnoyers, „Excommunication des insectes...", pp. 37 şi 47.
12. *Cf.* L. Menabrea, „De l'origine...", p. 502.
13. J. Desnoyers, „Excommunication des insectes...", pp. 46-47. P. Lebrun, *Histoire critique...*, t. I, p. 419.
14. Th. Raynaud, *Tractatus de monitoriis ecclesiasticis*, ed. din 1636, partea a II-a, cap. XII, p. 575.
15. *Cf. supra*, pp. 56-57.
16. Ch. Fevret, *Traité de l'abus*, 1654, cartea a VII-a, cap. II, nr. 38, p. 595. L. Menabrea, „De l'origine...", p. 506.
17. L. Vairo, *De fascino*, 1583, cartea a II-a, cap. XII, p. 159. L. Menabrea, „De l'origine...", pp. 508-509. P. Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones...*, cap. X.
18. W.A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981, p. 30.
19. L. Menabrea, „De l'origine...", p. 508.
20. *Cf.* J. Delumeau, *La Peur en Occident*, mai ales pp. 232-249.
21. J. Desnoyers, „Excommunication des insectes...", p. 48.
22. L. Menabrea, „De l'origine...", pp. 504-505.
23. *Ibidem*, pp. 404-420. O primă cerere de „excomunicare", refuzată de judecătorul bisericesc, avusese loc în 1545.
24. *Ibidem*, pp. 505-506. M. Azpilcueta, *Consiliorum seu responsorum libri quinque*, sfatul 52, nr. 6, p. 588.
25. J.A. Dulaure, *Description des principaux lieux de France* (partea a V-a), 1789, pp. 443-444. L. Menabrea, „De l'origine...", p. 507. J. Desnoyers, „Excommunication des insectes...", p. 49.
26. L. Vairo, *De fascino*, cartea a II-a, cap. XIV, p. 160. L. Menabrea, „De l'origine...", p. 509.
27. Citat în E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, 1967, pp. 155-156. Jean d'Arenthon a fost episcop de Annecy-Genève din 1660 pînă în 1695. În legătură cu ceremoniile şi practicile pentru alungarea omizilor şi a cărăbuşilor, *cf.* A. Van Gennep, *Manuel de folklore français*, I[5], pp. 2154-2158.
28. G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 vol., Paris, 1955-1956 ; aici I, p. 245, n. 1.
29. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 120.
30. *Rituel romain pour le diocèse d'Agen*, 1688, pp. 539-542.
31. Margit Gari, *Le Vinaigre et le fiel*, Plon, Paris, 1983, p. 22.
32. De exemplu, *Rituel d'Alet*, 1677, partea a II-a, p. 20. *Rituel de Poitiers*, 1766, partea a II-a, p. 13 etc.
33. *Rituel de Poitiers*, 1766, p. 35.
34. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 63-65.
35. *Ibidem*.
36. Tot ceea ce urmează se regăseşte în B. Sannig, *Collectio...*, pp. 72-89.
37. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 707-711.
38. B. Sannig, *Collectio...*, p. 89.
39. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 223.
40. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 289-300.

41. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, pp. 209-210; II, p. 456.
42. *Rituale romanum*, Bordeaux, 1620, p. 199.
43. *Rituel de Paris*, 1777, pp. 53-57 şi supliment, pp. 22-23.
44. *Ibidem*, supliment, pp. 5 şi 6.
45. *Rituel de Lyon*, 1692, p. 311.
46. O bogată documentaţie asupra tuturor acestor chestiuni, în A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 399-513.
47. *Rituel de Paris*, 1777, supliment, pp. 20-27.
48. *Rituel de Lyon*, 1692, pp. 314-315, 319-325.
49. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 220.
50. B. Sannig, *Collectio...*, pp. 145-150, 164, 173, 181, 267-279.
51. *Rituale sacramentorum romanum*, pp. 610-611.
52. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 211.
53. *Rituel de Lyon*, 1692, pp. 331-332.
54. *Rituel de Poitiers*, 1766, pp. 6-8.
55. *Ibidem*, p. 20.
56. *Rituel de Paris*, 1777, p. 417.
57. *Rituel romain de Bordeaux*, 1829, pp. 315-318.
58. A. Aussedat-Minvielle, *Histoire et contenu...*, I, p. 211.
59. *Inventaire sommaire des archives communales antérieures à 1790, département du Loiret, ville d'Orléans*, de Camille Bloch şi Jacques Soyer, t. II, seria *GG*, Orléans, 1920, p. 102. Deţin această informaţie de la François Lebrun.
60. Citat de J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, I, p. 34 (I, cartea I, cap. IV).
61. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 205-206.
62. *Ibidem*, pp. 621-622.
63. *Ibidem*, II, p. 63.
64. Text preluat de J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, II, p. 355 (II, cartea a II-a, cap. XIII).
65. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 105-106.
66. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote* (1566), ed. utilizată, P. Ristelhuber, 2 vol., Paris, 1879. Am mai citat acest text în *Un chemin d'histoire*, Fayard, Paris, 1981, p. 69.
67. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 122.
68. *Ibidem*, pp. 104 şi 122.
69. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, II, pp. 353-354 (II, cartea a II-a, cap. XIII).
70. *Ibidem*, p. 356.
71. *Ibidem*.
72. *Ibidem*.
73. *Ibidem*, pp. 357-358. *Rituale sacramentorum romanum*, p. 707.
74. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, I, pp. 373-374.
75. *Ibidem*, II, pp. 237-238.
76. *Ibidem*, p. 431.
77. *Cf.* K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1971, p. 51; şi H.S. Cronin, „The Twelve Conclusions of the Lollards", *English Historical Review* XXII, 1907, p. 298.

78. După Claude de Seyssel, *Adversus errores et sectam Valdensium disputationes*, 1520, f. LVII. *Cf.* P. Paravy, *Recherche sur la vie religieuse en Dauphiné du milieu du XIV[e] siècle à la Réforme*, teză de doctorat, Paris IV, 1988; aici t. III, pp. 1321 *sq*.
79. Luther, *Von den Conzilien und Kirchen aus dem Jahre 1539*, ed. Erlangen, XXV, pp. 437-439.
80. Luther, *Œuvres*, Labor et Fides, Geneva, 1957 şi urm.; aici IX, p. 311 (*Predică din vinerea de după Paşti*, 1540).
81. *Ibidem*, VII, p. 256 (*Articolele de la Schmalkalden*).
82. K. Thomas, *Religion...*, p. 53.
83. *Ibidem.*
84. Claude de Seyssel, *Adversus errores... Valdensium*, f. LIX.
85. Reflectarea acestei polemici în opera lui J. Gretser (S.J.), *De benedictionibus...*, Ingolstadt, 1615.
86. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, pp. 636-637.
87. N. Lemaître, „Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions", în *Fiestas y Liturgia*, casa de Velasquez & Editorial universidad complutense, 1988, pp. 103-120. Fr. Suarez, *Summa commentorum ac disputationum de sacramentis...*, Lyon, 1627: art. „Sacramentalia", 1-13, pp. 821-822. *Idem*, *Summa seu compendium*, II, disp. 15 „de sacramentalibus", Paris, 1838, t. II, col. 862-864.
88. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, p. 645.
89. *Ibidem*, pp. 646-647.
90. N. Lemaître, „Prier pour les fruits de la terre...", în *Fiestas y Liturgia*, pp. 103-120.
91. *Rituel de Lodève* (1773-1774), pp. 288-292.
92. Această recomandare apare la începutul cap. „Bénédictions" [„Binecuvîntări"] din *Rituel romain pour le dioc. d'Agen* (1688), p. 323.
93. *Ibidem.*
94. *Ibidem*, p. 407.
95. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, I, pp. 86-87 (I, cartea I, cap. IX).
96. *Ibidem*, p. 87.
97. *Rituel d'Évreux* (1741), partea a II-a, p. 1. Acelaşi text în *Rituel de Poitiers* (1766), partea a II-a, p. 1.
98. *Rituel d'Alet* (1677), partea a II-a, p. 1.
99. *Ibidem.*
100. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, I, p. 79 (I, cartea I, cap. IX).
101. *Ibidem.*
102. *Ibidem*, I, p. 62 (I, cartea I, cap VIII).
103. *Ibidem*, p. 59 (I, cartea I, cap. VII): statutele sinodale din Saint-Malo, 1618.
104. *Rituel „romain" d'Agen* (1688), pp. 383-406.
105. J.-B. Thiers, *Traité des cloches...*, ed. I, 1720; ed. consultată: 1731, pp. 123 *sq*. (cap. VII).
106. Citat *ibidem*, p. 142. P. Mexia (Messié), *Leçons diverses*, Lyon, 1527, pp. 269-272.
107. Citat *ibidem*, p. 143. N. de Thou, *Manière d'administrer les sacrements*, Paris, 1580, p. 209.

108. *Ibidem.*
109. *Ibidem. Cf.* P. Binsfeld, *Tractatus de confessione maleficorum...*, Trier, 1591, conclus. 7 & ult. dub. 6, p. 344. M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Mainz, 1606, cartea a II-a, cap. XVI, p. 425.
110. *Ibidem*, p. 140.
111. *Rituel de Bordeaux* (1620), p. 239.
112. Citat de J.-B. Thiers, *Traité des cloches...*, p. 145.
113. M. Gari, *Le Vinaigre et le fiel*, p. 21.
114. *Cf.* J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, p. 66 şi p. 424, n. 138; ed. „Pluriel", pp. 92 şi 549. Trad. E. Cortade.
115. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, I[5], p. 2148.
116. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, I, p. 89 (I, cartea I, cap. IX).
117. *Rituel d'Évreux* (1741), partea a II-a, p. 1.
118. *Ibidem.*
119. *Rituel de Poitiers* (1766), pp. 43-100.
120. N. Lemaître, „Prier pour les fruits de la terre...", în *Fiestas y Liturgia*, pp. 103-120.
121. *Cf.* J.-B. Molin şi A. Aussedat-Minvielle, *Répertoire des rituels...*, p. 189, nr. 765. Aceste informaţii mi-au fost furnizate de doamna Aussedat-Minvielle, căreia îi mulţumesc.
122. *Ibidem.*
123. Datorez aceste precizări tot doamnei A. Aussedat-Minvielle.
124. Cu privire la el, *cf.* J. Gadille (coord.), *Histoire du diocèse de Lyon*, Beauchesne, Paris, 1983, pp. 180-187.

Capitolul III: Fenomenul procesional

1. J.-A. Durbec, „Notes historiques sur quleques pèlerinages, processions, fêtes et jeux en Provence", *Actes du 77e Congrès des Sociétés savantes*, Grenoble, 1952, p. 267.
2. D. Martène şi D. Durand, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, 2 vol., Paris, 1717, II, p. 9.
3. J. Baldovin, „La liturgie stationnale à Constantinople", *La Maison-Dieu*, nr. 147, 1981, p. 85.
4. *Processionnal parisien abrégé contenant les antiennes, hymnes, litanies, messes, oraisons, psaumes et répons qu'on chante aux processions qui se font hors des églises*, Paris, 1778.
5. A. Pardailhé-Galabrun, „Les déplacements des Parisiens dans la ville aux XVIIe et XVIIIe siècles. Un essai de problématique", *Histoire, économie et société*, trim. 2, 1983, pp. 205-253. Începutul acestui articol este fundamental pentru subiectul tratat aici.
6. *Ibidem*, p. 210. *Cf.* Le Masson, *Le Calendrier des confréries de Paris*, Paris, 1875.
7. *Ibidem*, p. 211.
8. *Ibidem. Gazette de France*, 29 martie 1632.
9. *Ibidem.* J.-F. Barbier, *Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV (1718-1763)*, Paris, 1847-1856, Soc. Hist. Fr., 4 vol., I, p. 289.

10. R. Delamare, *Le Calendrier spirituel de la ville d'Évreux au XVIII*[e] *siècle*, Paris, 1928. Acest *Calendrier spirituel* a fost publicat la Évreux la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.
11. Fr. Lebrun, *Cérémonial de l'Église d'Angers*, Klincksieck, Paris, 1967, pp. 123-124.
12. R. Amiet, *Processionale augustanum*, impr. Valdotaine, Aosta, 2 vol., 1983, I, p. 186.
13. *La Sociabilité en Normandie*, lucrare publicată de Association de recherche sur la sociabilité. Musées départementaux de la Seine-Maritime, Rouen, 1983, p. 42.
14. *Ibidem*, pp. 72-73.
15. G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, ed. a II-a, Laterza, Bari, 1979, p. 131.
16. Informaţie furnizată de M. Foley, care cercetează lucrarea în cauză.
17. R. Amiet, *Processionale augustanum*, I, p. 19.
18. G. Minois, *Un échec de la Réforme catholique en Basse-Bretagne : le Trégor du XVI*[e] *siècle*, teză de doctorat, Rennes, 1984. Ms. dact., p. 452.
19. R. Amiet, *Processionale augustanum*, I, p. 186.
20. C. Pattyn, „Le processionnal de Saint-Hilaire-le-Grand à Poitiers", *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1979, p. 93.
21. N. Taillepied, *Les Antiquités et singularités de la ville de Pontoise*, H. Champion, Paris, 1876 (retip. ediţiei din 1587), pp. 129-130.
22. *Cf.* A. Lottin, *Chavatte, ouvrier lillois...*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 316-320. *Lille. Citadelle de la Contre-Réforme, 1598-1668*, Weshoeck, Dunkerque, 1984, pp. 281-287. L. Trenard (coord.), *Histoire de Lille*, II, Privat, Toulouse, 1981, pp. 88-89. Ambele lucrări au bibliografie.
23. Ph. Wolff (coord.), *Histoire de Toulouse*, Privat, Toulouse, 1974, pp. 278-279.
24. C. Pattyn, „Le processionnal...", p. 134.
25. J.-A. Mathieu, *Les Grandes Processions à Marseille*, Marsilia, 1864, p. 11.
26. M. Tock şi P. Schroeder, *Les Processions et pèlerinages*, Éd. du Sorbier, Arlon, s.d., p. 23.
27. A. de Nore, *Coutumes et traditions des provinces de France*, Paris, 1846, p. 314.
28. M. Tock şi P. Schroeder, *Les Processions et pèlerinages*, p. 61.
29. A. Cabantous, „Religion et monde maritime au Havre dans la seconde moitié du XVII[e] siècle", *Annales de Normandie* XXXIII (1), martie 1983, p. 11.
30. *Cf.* M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons dans l'ancienne Provence*, reed., Fayard, Paris, 1984, p. 87.
31. J. Plantadis, „Les pénitents en Limousin", *La Vie et les arts liturgiques*, mai 1913, pp. 21-26.
32. J.A. Dulaure, *Description des principaux lieux de France*, 6 vol., Paris, 1788-1789, I, p. 280.
33. Citat în L. Perouas, „Ostensions et culte des saints en Limousin. Une approche ethno-historique", *Ethnologie française*, serie nouă, t. XIII, nr. 4, octombrie-decembrie 1983, p. 331.

34. *Ibidem. Cf.* şi J.-L. Le Maître, „Les miracles de saint Martial accomplis lors de l'Ostension de 1388", *Bull. de la Soc. archéol. et hist. du Limousin*, t. CII, 1975, pp. 67-139.
35. B. Dompnier, „Vie sociale et vie religieuse en France en 1643-1644 d'après le journal du Strasbourgeois Brackenhoffer", în *La Découverte de la France au XVII*ᵉ *siècle*, CNRS, Paris, 1980, pp. 426-427.
36. F. Bernard, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, ed. I, 11 vol., Amsterdam, 1723-1737. Ed. consultată: Paris, 1808, II, pp. 62-63.
37. M. Masson, *Nouveau Voyage d'Italie, fait en l'année 1688*, 2 vol., Haga, 1691, II, p. 120.
38. *Avviso* citat în J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI*ᵉ *siècle*, 2 vol., De Boccard, Paris, 1957-1959, I, p. 200. În versiunea prescurtată, *Rome au XVI*ᵉ *siècle*, Hachette, Paris, 1975, p. 51.
39. J. Delumeau, *Vie économique...*, I, pp. 171-172; *Rome au XVI*ᵉ *siècle*, p. 44.
40. *Ibidem*, I, p. 174.
41. *Ibidem*, p. 171.
42. *Cf.* G. Labrot, *L'Image de Rome: une arme pour la Contre-Réforme (1534-1677)*, Champ Vallon, Seyssel, 1987.
43. J. Delumeau, *Vie économique...*, I, pp. 289-299.
44. *Ibidem*, pp. 297-306; *Rome au XVI*ᵉ *siècle*, pp. 75-80. Sixt al V-lea voia să faciliteze astfel repopularea părţii de sus a oraşului, abandonată după năvălirile normande.
45. N. Collin, *Traité des processions de l'Église catholique*, Paris, 1779, p. 39.
46. *Ibidem*, p. 221.
47. *Ibidem*, p. 170.
48. Toate aceste informaţii se regăsesc în R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, pp. 92-93.
49. G. Bouchard, *Le Village immobile, Senneley-en-Sologne au XVIII*ᵉ *siècle*, Plon, Paris, 1972, pp. 62-66 şi 304.
50. *Ibidem*, p. 304.
51. R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 326. Sărbătoarea Rozariului comemora victoria de la Lepanto.
52. *Ibidem.*
53. *Ibidem*, p. 208.
54. *Ibidem*, pp. 209-211.
55. *Ibidem*, p. 93.
56. *Ibidem*, pp. 215-216.
57. *Ibidem*, p. 258.
58. R. Amiet, *Processionale augustanum*, I, p. 23.
59. *Ibidem*, p. 323.
60. *Mémoires de Claude Haton*, 1553-1583, ed. Bourquelot, 2 vol., Paris, 1857, I, pp. 31-32. Este vorba despre sanctuarele Fecioarei de la Sainte--Syre şi de la Nogent-sur-Marne.
61. *Cf.* D. Richet, „Recherches sur les processions blanches: 1583-1584", *Histoire, économie, société*, nr. 4, 1982, pp. 511-563.

62. Citat *ibidem*, p. 519.
63. Toate aceste informaţii se regăsesc în A. Galpern, *The Religion of the People in Sixteenth-Century Champagne*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1976, pp. 184-185.
64. N. Taillepied, *Antiquités...*, p. 120.
65. *Ibidem.*
66. D. Richet, „Recherches...", pp. 252-257.
67. P. Saintyves, „De l'immersion des reliques aux baignades des statues saintes dans le christianisme", *Revue de l'histoire des religions*, t. CVIII, 1933, pp. 180-187.
68. G. Bouchard, *Le Village immobile*, pp. 304-305.
69. J. Ferté, *La Vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-1695*, Vrin, Paris, 1962, p. 337.
70. *Ibidem.*
71. R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 91.
72. L. Châtellier şi A. Schon, „Essai de cartographie des pèlerinages alsaciens", *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. XC, nr. 2, 1983, pp. 197-199.
73. J.-A. Durbec, „Notes historiques sur quelques pèlerinages, processions, fêtes et jeux de Provence", în *Actes du 77e Congrès des Sociétés savantes*, Grenoble, 1952, p. 249.
74. *Ibidem.*
75. J. Ferté, *La Vie religieuse...*, pp. 340 şi 351. O importantă sursă pentru cunoaşterea geografiei religioase a Parisului şi a regiunii pariziene este lucrarea abatelui Jean Lebeuf, *Histoire de la ville et du diocèse de Paris*, Paris, 1754, 7 vol.; aici ed. din 1883.
76. *Ibidem*, pp. 345-347.
77. *Ibidem*, pp. 347-348.
78. *Ibidem*, pp. 349-350. J. Lebeuf, *Histoire...*, II, pp. 439-440. *Cf.* Fr. Lebrun, *Soigner autrefois: médecins, saints et guérisseurs aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Temps actuels, Paris, 1983, pp. 114-115.
79. *Ibidem*, pp. 350-351. J. Bocquet, *Les Vies de saint Exupère et saint Loup...*, Paris, 1627.
80. *Ibidem*, pp. 367-368.
81. *Ibidem*, pp. 358-363.
82. Pontcarré: parohie din circumscripţia decanală Lagny, arondismentul Melun; Linas: parohie din circumscripţia decanală Monthléry, arondismentul Corbeil; Luzarches: parohie din circumscripţia decanală Montmorency, arondismentul Pontoise.
83. Aceste informaţii, în *ibidem*, pp. 344-360. Saint-Sulpice-de-Favières: parohie din circumscripţia decanală Monthléry, arondismentul Rambouillet.
84. *Ibidem*, p. 342.
85. H. Gaidoz, „Saint Éloi", *Mélusine*, iunie 1894, p. 83, după Auricote de Lazarque, *Saint Éloi et le pèlerinage des chevaux de Flastroff en Lorraine*, 1888.
86. *Mémoires de Claude Haton...*, II, p. 977.
87. Fr. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, PUF, Paris, ed. a III-a, 1983, p. 158.

88. Expresie folosită de Fr. Rapp în *Deux Mille Ans de christianisme*, Le Livre de Paris, Paris, 1976, t. IV, p. 202.
89. H. Meurier, *Traicté de l'institution et du vray usage des processions*, Reims, 1584, pp. 19-23. Această carte formează partea a doua a unei lucrări a cărei primă parte este un *Traicté des processions* aparţinînd lui R. Benoist şi redactat la Paris în 1572.
90. *Cf.* A. Frugoni, „La Devozione dei Bianchi del 1399", în *Attesa dell'età nuova nella spiritualità del medioevo*, Acc. Tudertina, Todi, 1962, pp. 232-348.
91. H. Meurier, *Traicté de l'institution...*, pp. 24-25.
92. *Ibidem*, p. 26.
93. *Cf.* din nou articolul lui D. Richet „Recherches...", îndeosebi concluzia.
94. Diderot, *Œuvres complètes*, Club Français du Livre, Paris, 1970, t. VI, p. 182. Citat de M. Fosseyeux, „Processions et pèlerinages parisiens sous l'Ancien Régime", *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 1944-1945, pp. 37-38.
95. *Rituale romanum*, p. 304, Bordeaux, 1620, p. 250.
96. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 3.
97. N. Serarius, *Sacri peripatetici de sacris ecclesiae catholicae processionibus*, Köln, 1607, pp. 7 *sq.*
98. N. Delamare, *Traité de la police*, I, p. 393 („Des processions"), 1705.
99. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 237.
100. *Ibidem*, p. 222.
101. *Cf.* Fr. Louvel, „Les processions dans la Bible", *La Maison-Dieu*, nr. 43, 1955, pp. 5-28.
102. G. Vatar, *Des processions de l'Église, de leurs antiquités, utilitez et des manières d'y bien assister*, Paris, 1705, p. 3.
103. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 39.
104. Migne, *Encyclopédie théologique*, t. XV; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés*, 1846, XVII, col. 12.
105. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 44.
106. G. Durand, *Rationale divinorum officiorum*, cartea a IV-a, cap. VI. Am consultat o ediţie apărută la Lyon, în 1584, p. 100*b*.
107. Părere exprimată de Claude Malingre în *Annales de Paris*, Paris, 1640, p. 748. *Cf.* M. Fosseyeux, „Processions et pèlerinages...", p. 31.
108. J.-F. Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au XVII*[e] *siècle*, Paris, 1974, p. 270.
109. J.-A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1867, p. 56. Migne, *Encyclopédie...*, t. XV; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 17.
110. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 58.
111. J. Éveillon, *De processionibus ecclesiasticis liber*, Paris, 1611, p. 293.
112. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 61.
113. *Ibidem*, p. 69.
114. J. Éveillon, *De processionibus...*, p. 293.
115. Migne, *Encyclopédie théologique*, t. XV; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVIII, col. 15.
116. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 73.

117. *Ibidem*, p. 70. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 58.
118. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 72.
119. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 150.
120. *Ibidem*, p. 161.
121. *Ibidem*, p. 191.
122. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, pp. 71-72.
123. *Ibidem*, p. 72.
124. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 60.
125. J. Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire ecclésiastique d'Auxerre,* 2 vol., Paris, 1743, I, p. 216.
126. E. Martene, *Thesaurus novus anecdotarum*, IV, 1717, col. 114.
127. U. Berlière, „Les processions des croix banales", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Lettres, 1922, seria a V-a, 8, pp. 419-426.
128. *Ibidem*, pp. 431-444. *Cf.* şi C. Mechin, *Saint Nicolas*, Berger-Levrault, Paris, 1978, p. 110; G. Cabourtin, *La Vie quotidienne en Lorraine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Hachette, Paris, 1984, p. 271.
129. H. Meurier, *Traicté de l'institution...*, p. 3.
130. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 66.
131. *Ibidem*, p. 67.
132. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 10. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 44.
133. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 113. În legătură cu rolul îndeplinit de *fanciulli* în procesiunile florentine din secolul al XV-lea, *cf.* R. Trexler, *Adolescence and Salvation in Florence*, Brill, Leiden, 1974, p. 233.
134. P. Charron, *De la sagesse* (ed. 1607), I, cap. LIV, pp. 287-288.
135. Fr. Marchetti, *Explication des usages...*, pp. 39-40.
136. M. Venard, „Itinéraires de processions dans la ville d'Avignon", *Ethnologie française*, 1977, nr. 1, p. 56.
137. Cl. Grimer, *Vivre à Aurillac au XVIII[e] siècle*, Aurillac, 1983 (distr. PUF), p. 200.
138. *Relation de ce qui s'est passé à la découverte, descente et la procession de la châsse de sainte Geneviève et de ce qui a suivy jusqu'au 14 juillet*, Paris, 1725 (B.N.), p. 5.
139. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 67.
140. *Ibidem*, N. Collin, *Traité des processions...*, p. 58. Sfîntul Bernard, *Patr. lat.* CLXXXIII, col. 367, *De ordine et modo processionis Christi in templum*.
141. J. Gélineau, „Les chants de procession", *Maison-Dieu*, nr. 43, 1955, p. 85.
142. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XV; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 19.
143. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 171.
144. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XV; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 16-25.
145. G. Durand de Mende, *Rationale...*, cartea a IV-a, cap. VI, p. 102.
146. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 66.
147. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 44.

148. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 183.
149. *Ibidem*, p. 185.
150. N. Serarius, *Sacri peripatetici...*, p. 67.
151. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XV ; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 25.
152. *Caeremoniale episcoporum, Clementis VIII primum, nunc denuo Innocentii Papae X auctoritate recognitum*, ed. Paris, 1669, pp. 317-323.
153. N. Collin, *Traité des processions...*, p. 52.
154. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XV ; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 19-20.
155. *Cf.*, de pildă, R. Amiet, *Processionale augustanum*, I, pp. 324-326: ceremonial tip consemnat în 1705.
156. P. Doncœur, „Sens humain de la procession", *Maison-Dieu*, nr. 43, pp. 29-36.
157. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XV ; Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies...*, XVII, col. 19-20.
158. J.-F. Soulet, *Traditions...*, p. 269.
159. R. Devos şi Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 89.
160. Reconstituirea procesiunii (împotriva secetei) de la Chartres din iunie 1681 se regăseşte în A. Sanfaçon, *Chartres dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle*, teză, Paris X-Nanterre, 1977, pp. 206-258.
161. *Cf.* C. Mathieu, *Les Grandes Processions à Marseille*, Marsilia, 1864, p. 20.
162. Fr. Lebrun, *Cérémonial de l'église d'Angers, 1692-1721*, Klincksieck, Paris, 1967.
163. *Ibidem*, pp. 80, 138-146.
164. Titlul unei broşuri din 1694, păstrată la Biblioteca Naţională (4° Z Le Senne 3009). Dosarul conţine şi alte broşuri analoage, din ani diferiţi.
165. Cl. Grimmer, *Vivre à Aurillac...*, p. 200.
166. Stampe reprezentînd procesiunea Sfintei Genoveva se găsesc în J. Delumeau şi N. Lequin (coord.), *Les Malheurs des temps*, Larousse, Paris, 1987, p. 386, şi în *Histoire des saints et de la sainteté*, Livre de Paris, 1987, III, p. 153.
167. Precizare referitoare la procesiunea din 5 iulie 1725 (B.N. 4° Z Le Senne 3009, 1725), p. 11.
168. *Ibidem*, pp. 11-12.
169. Erasmus, *Correspondance*, ed. M. Delcourt, Paris, 1967, I, p. 136. *Cf.* şi p. 260.
170. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 79.
171. *Ibidem*, p. 77.
172. W.A. Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981, p. 46.

Capitolul IV: Virtutea procesiunilor

1. Migne, *Encyclopédie théologique...*, t. XLIII. *Dictionnaire des pèlerinages anciens et modernes*, t. I, col. 139.
2. Fr. Lebrun, *Cérémonial...*, p. 146.
3. *Ibidem.*
4. Claude Haton, *Mémoires*, II, pp. 977-978.
5. Citat în D. de Courcelles-Lavedrine, *Les Fêtes religieuses en Roussillon du XV*e *au XVIII*e *siècle*, teză, École des chartes, 1980, I, p. 229.
6. *Ibidem*, I, pp. 319-320.
7. M. Fosseyeux, „Processions et pèlerinages parisiens sous l'Ancien Régime", *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 1944-1945, p. 32.
8. C. Tuttini, *Del origine e fundazione de seggi in Napoli*, 1644, pp. 135-136.
9. Fr. Lebrun, *Cérémonial...*, p. 47.
10. R. Delamare, *Le Calendrier spirituel...*, p. cxxiii.
11. Reiau aici analizele lui N. Coulet, „Processions, espace urbain, communauté civique", *Cahiers de Fanjeaux*, nr. 17, Privat, Toulouse, 1982, p. 394.
12. De adăugat, la articolul citat în nota precedentă, M. Venard, „Itinéraires de processions dans la ville d'Avignon", *Ethnologie française* VII (1), 1977, pp. 56-61.
13. A. Dupront, *Du sacré*, Gallimard, Paris, 1987, p. 446.
14. Ph. Wolff (coord.), *Histoire du Languedoc*, Privat, Toulouse, 1967, pp. 157-158.
15. P. Vidal, *Perpignan depuis les origines jusqu'à nos jours*, H. Welter, Paris, 1897, reed. 1975, pp. 30-31, 121-128. J. Calmette și P. Vidal, *Histoire du Roussillon*, Boivin, Paris, 1931, pp. 60-61, 76-82, 186-187. D. de Courcelles-Lavedrine, *Les Fêtes religieuses en Roussillon...*, I, pp. 220-264 și III, hărţi, pp. 14-27.
16. G. Montmort, „Les diverses formes de procession dans la liturgie", *Maison-Dieu*, nr. 43, 1955, pp. 47-51. În legătură cu sărbătoarea Floriilor, *cf.* H.J. Graf, *Palmenzeihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Kaldenkirchen, 1959.
17. N. Coulet, „Les jeux de la Fête-Dieu d'Aix, une fête médiévale", *La Provence historique*, nr. 126, 1981, p. 315.
18. Dom Cl. de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, 4 vol., Paris, 1706-1713, II, p. 209.
19. J.-B. Lebrun-Desmarettes, alias cavalerul de Moléon, *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1718, p. 127. P. Journel, „La Semaine sainte en France aux XVII^e et XVIII^e siècles", *Maison-Dieu*, nr. 14, 1955, p. 135.
20. E. Martene, *De antiquis...*, III, cap. XX, ordo 4. P. Journel, „La Semaine sainte...", *ibidem.*
21. Cav. de Moléon, *Voyages liturgiques...*, pp. 336-350. M. Mollat (coord.), *Histoire de Rouen*, Privat, Toulouse, 1979, p. 33.
22. Cl. de Vert, *Explication simple...*, II, p. 209.
23. Pentru toată această discuţie, vezi *La Peur en Occident*, ed. Fayard, pp. 139-140; ed. „Pluriel", pp. 184-185.

24. *Cf.* J.-N. Biraben, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vol., Mouton, Paris-Haga, 1975-1976, II, pp. 71-72.
25. *Ibidem.*
26. S. Le Boucq, *Mémoires de la procession de la ville de Valenciennes*, redactate în 1653, publicate de M. Bauchond, Valenciennes, 1908. *Cf.* P. Saintyves, „Ceintures magiques et processions enveloppantes", *Revue des traditions populaires*, XXV, 1901, pp. 113-123. H. Platelle (coord.), *Histoire de Valenciennes*, Presses Universitaires de Lille, 1982, pp. 45-48.
27. H. Platelle (coord.), *Histoire de Valenciennes*, p. 47.
28. M. Vloberg, *Les Fêtes de France*, Arthaud, Grenoble, 1936, p. 15, după *Les Grandes Chroniques de Saint-Denis.*
29. *Ibidem*, p. 48.
30. N. Taillepied, *Les Antiquités...*, p. 117.
31. E. Dumoutet, „Les origines de la fête et de la procession du Saint Sacrement", *La Vie et les arts liturgiques*, 11, 1914-1925, p. 346.
32. *Chroniques de Estienne Medicis, bourgeois du Puy*, de A. Chassaing, 1869, reed. Roanne, 1975, I, pp. 194-195.
33. *Les Processions à Saint-Omer*, Saint-Omer, Le Bibliophile artésien, 1864, p. 12.
34. P. Saintyves, „Ceintures magiques...", pp. 113-123. M. Vloberg, *Les Fêtes de France*, pp. 11-26.
35. *Chroniques de Estienne Medicis...*, I, pp. 131-132.
36. Dr. Pommerol, „Sur les mœurs et les coutumes de l'Auvergne", *Revue des traditions populaires*, Le Mans, IV, 1889, pp. 140-142.
37. *Ibidem.*
38. D. de Courcelles-Lavedrine, *Les Fêtes religieuses...*, I, pp. 324-325.
39. P. Saintyves, „Ceintures magiques...", pp. 113-123, care, la rîndu-i, trimite la A. Van Gennep, „La ceinture de l'église", *Religions, mœurs et légendes*, Paris, seria I, 1908.
40. *Ibidem.*
41. Vezi *supra*, p. 91.
42. J. Buzelin, *Gallo-Flandria sacra et profana*, Douai, 1625, p. 261. Citat în L. Trenard, „Dévotions à Lille lors de la Contre-Réforme", în *Actes du 99e Congrès des Sociétés savantes*, Besançon, 1974, pp. 53-54.
43. L. de T. [*sic*], „Usage de moisson dans la Beauce et le Perche" *Mélusine*, 1878, I, p. 249.
44. R. Devos și Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 91.
45. Ch. Soquet, *Césarine...*, pp. 86-89.
46. Informațiile se regăsesc în D. de Courcelles-Lavedrine, *Les Fêtes religieuses...*, I, pp. 320-321.
47. R. Richard, „Symbolique de la verticalité et de l'horizontalité dans la structure de la religion", în B. Lacroix și J. Simard, *Religion populaire. Religion des clercs*, Institut québécois de recherches sur la culture, 1984, p. 183.
48. T. Jolas, „Parcours cérémoniel d'un terroir villageois", *Ethnologie française* VII (1), 1977, pp. 7-26.

49. M.Fr. Guesquin-Barbichon, „Organisation sociale de trois trajets rituels... à Bazoches, Morvan”, *ibidem*, pp. 3-4.
50. M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976, *passim.*
51. J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne: Caen au XVIII*[e] *siècle*, 2 vol., Université de Lille III, 1974.
52. M. Ozouf, *La Fête...*, p. 166.
53. *Ibidem*, p. 184.
54. *Ibidem*, pp. 176-177.
55. *Ibidem*, îndeosebi pp. 149-185.
56. J. Fribourg, *Fêtes à Saragosse*, Institut d'ethnologie, Paris, 1980, pp. 75-81.
57. *Ibidem*, p. 80.
58. A. Dupront, *Du sacré*, p. 443.
59. J. Fribourg, *Fêtes à Saragosse*, pp. 233-235. Pentru comparaţie, *cf.* J.-L. Flecniakoska, „Fêtes solennelles du transfert de la statue de la Vierge de la Fuencisla (1613)”, în *Les Fêtes de la Renaissance*, CNRS, Paris, 1975, pp. 485-504.
60. D. de Courcelles-Lavedrine, *Les Fêtes religieuses...*, I, p. 258.
61. *Cf.*, de pildă, M.-F. Schmidt, „L'utilisation des figures allégoriques dans les processions de canonisation de saint Ferdinand à Madrid (1671)”, în M. Plaisance (coord.), *Culture et idéologie après le concile de Trente: permanence et changements*, Presses Universitaires de Paris VIII, 1985, pp. 151-181.
62. *Cf.* N.C. Brooks, „Processional Drama and Dramatic Procession”, *Journal of Germanic Philology*, XXXII, 1933, pp. 141-171.
63. *Cf.*, între altele, F. Reynaud, „Contribution à l'étude des danseurs et des musiciens des fêtes du Corpus Christi et de l'Assomption à Tolède aux XVI[e] et XVII[e] siècles”, în *Mélanges de la Casa de Velasquez*, X, 1974, De Boccard, Paris, p. 133.
64. Comunicare a profesorului Costa e Silva la un colocviu de psihiatrie ţinut la Paris în septembrie 1979.
65. În legătură cu această chestiune, *cf.* R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, Octagon Books, New York, reed. 1970, *passim.*
66. *Ibidem*, în special pp. 22 şi 73.
67. *Ibidem*, p. 71.
68. *Ibidem*, pp. 71-72.
69. *Ibidem*, p. 61.
70. A.M. Alves, *As Entradas regias portuguesas. Uma visão de conjunto*, Livros Horizonte, Lisabona, 1985, p. 21.
71. R. Bernheimer, *Wild Men...*, p. 70.
72. N. Coulet, „Les jeux de la Fête-Dieu d'Aix, une fête médiévale?”, *Provence historique*, nr. 126, 1981, p. 319.
73. *Ibidem*, p. 328.
74. R. Bernheimer, *Wild Men...*, p. 62.
75. Fr. Marchetti, *Explication des usages...*, pp. 422-423.
76. *Ibidem*, p. 426.
77. *Ibidem.*

78. *Ibidem.*
79. *Chroniques de Estienne Medicis...*, II, pp. 482-483.
80. F. Fribourg, *Fêtes...*, pp. 107-114.
81. C. Jordan, *Voyages historiques de l'Europe*, II, Paris, 1693, p. 95.
82. *Cf.* R. Luscacq, „Procession de la Fête-Dieu", în *Le Folklore basque*, 1953, p. 11.
83. Pentru toată această discuţie, *cf.* A. Van Gennep, *Le Folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Paris, 1935, t. I, pp. 154 *sq.* Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, Hachette, Paris, 1976, pp. 99-102, şi L. Dumont şi R. Meurant, *Géants processionnels et de cortège en Europe, en Belgique et en Wallonie*, Bruxelles, 1979. Ch. Cannuyer, „Les géants des Flandres", *Notre Histoire*, nr. 32, martie 1987, pp. 51-55.
84. A. Duran y Sanpere, *La Fiesta del Corpus en Barcelona*, Barcelona, 1943, p. 20.
85. *Ibidem.*
86. G. Grégoire, *Explication des cérémonies de la Fête-Dieu d'Aix*, Aix-en--Provence, 1777, p. 116.
87. P.J. Haitze, *L'Esprit du cérémonial d'Aix en la célébration de la Fête-Dieu*, Aix-en-Provence, 1708, p. 42.
88. Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, p. 102.
89. Articol fundamental al lui J. Le Goff, „Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon", în *Ricerche storiche ed economiche in memoria di C. Barbagallo* (a cura di L. de Rosa), ESI, 1971, pp. 53-90; aici pp. 80 şi 82.
90. G. Vatar, *Des processions...*, p. 386.
91. G. Durand, *Rationale...*, cartea a IV-a, cap. VI, p. 100.
92. M. Jouyneau-Desloges, *Mémoires de l'Académie celtique*, 1810, pp. 51 *sq.*
93. A. Benoist, „La procession du Graouilli à Metz", *Revue des traditions populaires*, XV, 1900, pp. 13 *sq.*
94. J. Diant, „Coutumes bizarres à Provins", *Revue des traditions populaires*, XXIX, 1914, pp. 84 *sq.*
95. M. de Caila, „Le dragon de Bordeaux", *Mémoires de l'Académie celtique*, IV, 1809, pp. 273 *sq.*
96. M. Duchemin de La Chenaye, „Le dragon de Vendôme", *ibidem*, pp. 311 *sq.*
97. Despre „la Tarasque", *cf.* L. Dumont, *La Tarasque*, Gallimard, Paris, ed. a VI-a, 1951, îndeosebi pp. 146-176 (privitor la legendă). Textul pseudo-Marcellei, sursă de inspiraţie pentru *Speculum historiae* de Jean de Beauvais şi pentru *Legenda de aur*, se află în Mombritius (Zio Bonino), *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, ed. din 1910, 2 vol., II, pp. 128-129. În legătură cu mutaţiile pe care le-a cunoscut, în Spania, figura Sfintei Marta, *cf.* Fr. Delpech, „De Marthe à Marta, ou les mutations d'une entité transculturelle", în *Actes du Colloque, Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Casa de Velasquez, Paris, 1983. De acelaşi autor, „En marge de la Tarasque", în *Différences et hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, ed. EHESS, Paris, 1984, pp. 3-23.
98. *Ibidem*, pp. 127-128. Text extras din *Relation des fêtes de la „Tarasque"*, de C.E. Mouren, redactat în epoca revoluţionară, ff. 47 v°-48 v° (muzeul Arbaud, Aix-en-Provence).

99. Fac din nou trimitere la articolul lui J. Le Goff, „Culture ecclésiastique...", în special pp. 69, 70 şi 73.
100. Fr. Delpech, „En marge de la Tarasque", p. 8. *Cf.* şi M.-F. Schmidt, „L'utilisation des figures allégoriques dans les processions de canonisation de saint Ferdinand (1671)", în M. Plaisance (coord.), *Culture et idéologie après le concile de Trente*, pp. 151-181.
101. C. Jordan, *Voyages historiques...*, II, p. 95 (apropo de *la Tarasque*).
102. M. Jouyneau-Desloges, *Mémoires de l'Académie celtique*, 1810, pp. 51 *sq.*
103. Text reprodus după articolul, citat mai sus, al lui J. Le Goff, „Culture ecclésiastique...", p. 90.
104. *Ibidem*, pp. 56, 71, 80.
105. *Ibidem*, p. 86.
106. M. Vloberg, *Les Fêtes de France*, pp. 132-135. Cu privire la Rochefort--en-Terre, *cf.* *Mélusine*, III, 1886, pp. 274-275.
107. H. Roodenburg, „Splendeur et magnificence: processions et autres célébrations à Amsterdam au XVI[e] siècle", *Revue du Nord* LXIX, iulie--septembrie 1987, pp. 524-528.
108. M. Vloberg, *Les Fêtes de France*, pp. 132-135.
109. J. Le Goff, „Culture ecclésiastique...", pp. 73, 77, 79.
110. *Ibidem*, p. 83.
111. A. Lenoir, „Mythologie celtique du dragon de Metz, nommé *Graouilli*", *Mémoires de l'Académie celtique*, II, 1808, p. 3.
112. A. Van Gennep, *Le Folklore de la Flandre...*, pp. 154 *sq.* Termenul „manégerie" este valon.
113. A. Duran y Sanpere, *Origen...*, p. 24.
114. M.E. Reis Gomes, *Contribuição para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime*, Instituto Portugues de Ensino a Distãncia, Lisabona, 1985, p. 9.
115. Fr. Marchetti, *Explication...*, pp. 388-434.
116. *Ibidem*, pp. 393-394.
117. *Ibidem*, p. 397.
118. *Ibidem*, p. 399.
119. *Ibidem*, p. 409.
120. După Zinzerling, *Itinerarium Galliae*, Geneva, 1627. Citat de M.-N. Colette-Pattyn, „Le processionnal de Saint-Hilaire-le-Grand à Poitiers", *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1979, p. 124.
121. Fr. Lebrun, *Cérémonial...*, pp. 138-146.
122. N. Taillepied, *Les Antiquités...*, p. 118.
123. Citat în D. Dompnier, „Vie sociale et religieuse en France en 1643-1644...", în *La Découverte de la France au XVII[e] siècle*, CNRS, Paris, 1980, pp. 425-426.
124. *Cf.* R. Muchembled, „Les conduites de bruit au spectacle des processions. Mutations mentales et déclin des fêtes populaires dans le nord de la France", în J. Le Goff şi J.-Cl. Schmitt (ed.), *Le Charivari*, 1981, pp. 229-236.
125. Privitor la acest lucru, *cf.* articolul citat mai sus al lui J.-A. Durbec, „Notes historiques...", extras din *Actes du 77[e] Congrès des Sociétés savantes*, Grenoble, 1952, pp. 249-256.
126. Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, p. 109.
127. J. Caro Baroja, *Le Carnaval*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 525-558.

128. Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, p. 109.
129. *Ibidem.*
130. Vezi *supra*, p. 147.
131. *Chroniques de Estienne Medicis...*, II, pp. 484-485.
132. J. Lebeuf, *Histoire de la ville et du diocèse de Paris*, II, pp. 438-440.
133. R. Muchembled, „Les conduites de bruit...", pp. 229-235.
134. N. Delamare, *Traité de la police*, ed. din 1729, VII, p. 393.
135. *Relation de ce qui s'est passé...*, p. 6 („coborîrea" raclei Sfintei Genoveva din 1725).
136. *Cf.* M. Soriano, „Interprétation psychanalytique du Charivari", în *Le Charivari...*, p. 322.
137. Citat în A. Lottin, *Chavatte, ouvrier lillois*, Flammarion, Paris, 1979, p. 297.
138. M.-H. Froeschlé-Chopard, „Les dévotions populaires d'après les visites pastorales : un exemple, le diocèse de Vence au début du XVIII[e] siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1974, pp. 88-89.
139. J.-F. Soulet, *Traditions...*, p. 269.
140. N. Perin, *Recherches sur les formes de la dévotion populaire dans la région ardennaise à la fin du XVIII[e] siècle*, teză, Université de Nancy, 1974, p. 48.
141. *Relation de ce qui s'est passé...*, p. 11.
142. *Relation du miracle dressée sur les procès-verbaux de l'Officialité de Paris...*, Fr. Babuty (A.N. LL 840). Text reprodus în J. Gélis şi O. Redon, *Les Miracles miroirs des corps*, Presses de l'Université de Paris VIII, 1986, pp. 165-168.
143. B.N. 8° Z Le Senne 7952 (3).
144. A. Dupront, *Du sacré*, p. 446.

Partea a doua
Nu sîntem singuri

Capitolul V: Ocrotirea acordată de sfinţi

1. Informaţie furnizată de dna Dominique de Courcelles-Lavedrine, căreia îi mulţumesc pe această cale.
2. *Cf.* J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, pp. 31-40 ; ed. „Pluriel", pp. 49-62.
3. *Cf.* îndeosebi *Mariner's Votive Offerings in the Montenero Sanctuary (Ex-voto marinari del santuario di Montenero)*, Portof History Museum at Penn's Landing, Philadelphia, 1984.
4. *Cf.* L. Rebuffo, *Ex-voto marinari*, Roma, 1961, *passim.*
5. *Cf.* *Ex-voto marins du Ponant*, catalogul expoziţiei de la Nantes, Caen, Dunkerque, 1976 ; *Ex-voto marins de Méditerranée*, catalogul expoziţiei de la Collioure, Antibes, Marsilia, 1978-1979 ; B. Cousin, *Ex-voto de Provence*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981 ; *Ex-voto marins dans le monde*, catalogul expoziţiei de la Palatul Chaillot, 1981.

6. M. Mollat du Jourdin, „Pratiques religieuses des gens de mer”, *Revue d'histoire de l'Église de France* LXX, 1984, p. 313.
7. *Cf.* în special M.-H. Froeschlé-Chopard, „Lieux de culte et peuple des saints au XVIII[e] siècle, enquête en cours”, *Revue d'histoire de l'Église de France* LXXI (187), iulie-decembrie 1985, pp. 281-320.
8. *Cf. Les Saints et les stars.* Studii prezentate de J.-Cl. Schmitt, Beauchesne, Paris, 1983, p. 6.
9. P. Brown, *Le Culte des saints*, Le Cerf, Paris, 1984, p. 33.
10. P. Rezeau, *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Droz, Geneva, 1982-1983, I, p. 19.
11. R. Amiet, *Processionale augustanum*, I, p. 121.
12. L. Rothkrug, *Religion Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation*, col. „Historical Reflections – Réflexions Historiques”, Univ. Waterloo, Canada, 1980, pp. 203-341. Cifrele pe care le dă L. Rothkrug sînt discutate de St.D. Sargent, „A Critique of L. Rothkrug's List of Bavarian Pilgrimage Shrines”, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 78, 1987, pp. 351-358.
13. R. Devos și Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, pp. 56-58.
14. R. Lecotté, *Recherches sur les cultes populaires dans l'actuel diocèse de Meaux*, Féd. folklorique de l'Île-de-France, Paris, 1953, pp. 236-238.
15. *Ibidem*, p. 235.
16. Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Le Cerf, Paris, 1986, pp. 473-475.
17. M. Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs*, PUF, Paris, 1957, pp. 222-239.
18. R. Lecotté, *Recherches...*, pp. 258-260.
19. R. Devos și Ch. Joisten, *Mœurs et coutumes...*, p. 487.
20. M. Bouyssou și M. Sauzet, „La carte de Cassini et le culte des saints dans les diocèses de Chartres et Blois”, *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1985, nr. 2, pp. 145-159.
21. M.-H. Froeschlé-Chopard, „Lieux de culte...”, p. 295.
22. În toate aceste statistici, un grup de sfinți (de pildă, Cosma și Damian) contează ca un singur sfînt.
23. J. Fournée, *Le Culte populaire et l'iconographie des saints en Normandie*, Société parisienne d'histoire et d'architecture normandes, Paris, 1973, pp. 82-84, 100-102, 244-246.
24. G. Galasso, *L'Altra Europa*, Mondadori, Milano, 1982, pp. 82-83.
25. J. Loth, *Les Noms des saints bretons*, Honoré Champion, Paris, 1910. *Dictionnaire des saints bretons*, Tchou, Paris, 1979. L. Pape, *Les Saints bretons*, Ouest-France, Rennes, 1981, pp. 182-186, care își întocmește lista pe baza precedentelor două lucrări.
26. *Rituel de Paris*, 1777, pp. 625-651.
27. L. Perouas *et al.*, *Léonard, Marie, Jean et les autres: les prénoms en Limousin depuis un millénaire*, CNRS, Paris, 1984, pp. 78-79.
28. J. Fournée, *Enquête sur le culte populaire de saint Martin en Normandie*, Société parisienne d'histoire et d'architecture normandes, Paris, 1963, pp. 11-12.
29. G. Galasso, *L'Altra Europa*, p. 83.

30. J. Fournée, *Le Culte populaire...*, pp. 163-173.
31. Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses...*, p. 474.
32. J. Fournée, *Le Culte populaire...*, p. 109.
33. *Ibidem*, p. 111.
34. *Ibidem*, p. 110.
35. *Ibidem*, pp. 105-107.
36. *Ibidem*, pp. 124-125.
37. A. Bensa, *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët*, Musée de l'Homme, Paris, 1978, p. 208.
38. *Ibidem*, p. 210.
39. J. Fournée, *Le Culte populaire...*, pp. 112-121.
40. *D.T.C.*, XIV, 1, col. 945.
41. J. Fournée, *Le Culte populaire...*, pp. 185-199.
42. A.-L. Mercier, „De la consécration de certaines plantes aux saints protecteurs et guérisseurs", *Nivernais-Morvan*, octombrie 1954, pp. 94-146.
43. J. Bauhin, *De plantis a divis sanctisque nomen habentibus*, Basel, ediţia din 1695.
44. *Cf.* în special P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
45. Sfîntul Augustin, *Contra Faustum*, XX, cap. XXI, în *Patr. lat.* XLII, col. 384.
46. Sfîntul Augustin, *Epistolarum classis*, II, Epist. 47, în *Patr. lat.* XXXIII, col. 185.
47. *Patr. lat.* LXXVII, Epist. 76, *ad Mellitum Abbatem*, col. 1215-1216.
48. *Patr. lat.* CLVI, *De pignoribus sanctorum*, col. 122-124.
49. Erasmus, *Enchiridion militis christiani*, cap. IV, Vrin, Paris, 1971, p. 140.
50. Allen, *Opus*, t. IX, pp. 162-163, citat în L.-E. Halkin, „La piété d'Érasme", *Revue d'histoire ecclésiastique* LXXIX (3-4), 1984, p. 703.
51. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, ed. Ristelhuber, 2 vol., Paris, 1879, II, pp. 307-308.
52. Ph. Marnix de Sainte-Aldegonde, *Tableau des différends de la Religion*, în *Œuvres*, 4 vol., Bruxelles, 1857; aici II, pp. 322-323. În legătură cu această chestiune, *cf.* J. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard, Paris, ed. a II-a, 1984, pp. 68-70.
53. M. Parayre-Kuntzel, *L'Église et la vie quotidienne du paysan d'Alsace au Moyen Âge*, Istra, Strasbourg, 1975, pp. 36-37.
54. J. Cambry, *Voyage dans le Finistère*, Paris, 1836, pp. 80-82.
55. J. de Maistre, *Du pape*, Droz, Geneva, 1966, p. 362.
56. M. Parayre-Kuntzel, *L'Église...*, p. 79. Trimite la L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, PUF, Paris, 1955, I, p. 381.
57. R.-C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, Dent, Londra, 1977, p. 17.
58. *Ibidem*, p. 25.
59. *Ibidem*, p. 39.
60. Este vorba de o serie de conferinţe ţinute la Universitatea din Chicago în 1978 şi publicate în engleză în 1981. Trad. în limba franceză, Le Cerf, Paris, 1984.

61. P. Brown, *Le Culte des saints*, pp. 30-32.
62. *Ibidem*, p. 26. D. Hume, „The Natural History of Religion", *Essays, Moral, Political, and Literary*, Londra, 1875, II, p. 334.
63. *Ibidem*, p. 27. E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury, Methuen, Londra, 1909, III, p. 225.
64. J.H. Newman, *Culte de la sainte Vierge*, Paris, 1866, p. 94.
65. P. Brown, *Le Culte des saints*, p. 31.
66. *Cf.* Chr. Larner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Blackwell, Oxford, 1983, p. 162, cu care sînt de acord, deşi ea crede contrariul.
67. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, p. 135.
68. H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, PUF, Paris, 1962, p. 245.
69. *Ibidem.*
70. *Cf.* J.-Cl. Schmitt, „La fabrique des saints", *Annales ESC*, martie-aprilie 1984, p. 289.
71. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, pp. 168 *sqq.*
72. *Ibidem*, p. 196.
73. *Ibidem*, p. 199.
74. *Ibidem*, p. 205.
75. *Ibidem*, p. 188.
76. E. de Martino, *Italie du Sud et magie*, trad. fr. Gallimard, Paris, 1963, pp. 150-154.
77. P. Brown, *Le Culte des saints*, pp. 16-17.
78. *Ibidem*, p. 25. O concluzie nuanţată, dar, în ultimă instanţă, concordantă la J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, North Holland Publishing Co., Amsterdam, 1978, pp. 289-295.
79. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, II, pp. 333-334.
80. G. Galasso, *L'Altra Europa*, pp. 85-96.
81. J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, pp. 364-370; ed. „Pluriel", pp. 475-482.
82. S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, trad. fr., Paris, 1948, p. 140.
83. J. Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, p. 369; ed. „Pluriel", p. 481.
84. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, pp. 188-189.
85. P. Brown, *Le Culte des saints*, p. 35.
86. *D.T.C.*, II, 2: „Canonisation...", col. 1633-1634. A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, De Boccard, Paris, 1981, pp. 25-39.
87. Aceleaşi referinţe: A. Vauchez, pp. 39-69. Recent apăruta *Histoire des saints et de la sainteté*, 11 vol., Hachette, Paris, 1986-1988, lămureşte pe deplin toate aceste chestiuni. *Cf.* în special introducerea la vol. VIII.
88. Sesiunea XXV a Conciliului de la Trento. *Cf. Conciliorum œcumenicorum decreta*, Istituto per le scienze religiose, Bologna, 1973, pp. 774-775.
89. În legătură cu tot ceea ce urmează, *D.T.C.*, XIV, 1, „Saints (culte des)", col. 943-978.
90. *Patr. lat.* CLXXXIII: „Sermo de sto Victore", col. 375, n. 3.
91. *Patr. lat.* CLXXVI: „De sacramentis", cartea a II-a, partea a II-a, cap. VII, col. 956.

92. Bonaventura, *Sententiae*, ed. Vivès, VI, p. 520, cartea a IV-a, dist. LXV, art. 3, q. II.
93. Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, „Religia", I^{a}-II^{ae}, q. LXXXIII, art. 11, p. 119.
94. *Ibidem*, „Virtuţile sociale", II^{a}-II^{ae}, q. CXXI, art. 1, ad 3^{um}, p. 351.
95. *Ibidem*, ad 2^{um}, *Supliment*, „Lumea cealaltă", q. LXXII, art. 2, ad 2^{um}, p. 216.
96. *Confessio gallicana*, în *Le Catéchisme de Calvin*, „Je sers", Paris, 1934, p. 161.
97. *Conciliorum œcumenicorum decreta*, ed. Alberigo, pp. 774-775 (sesiunea a XXV-a).
98. Grotius, *Votum pro pace*, 1642, art. XXI, p. 98.
99. Leibniz, *Systema theologicum*, în *Pensées sur la religion et la morale*, Mame, Tours, 1870, cap. X, p. 296.
100. E. Suarez, *Opera omnia*, t. XIV: *De oratione in communi*, cartea I, cap. X, pp. 36-37.
101. G. Vatar, *Des processions de l'Église...*, p. 79.
102. A. Le Grand, *Les Vies des saints de la Bretagne armorique*, reed. Paris, 1901, pp. xii-xiii.
103. G. du Val, *Litaniae de beatissima Virgine Maria...*, 1642, pp. 66-93. În biblioteca de la Collège de France.
104. *Ibidem*, p. 70.
105. *Ibidem*, p. 72.
106. *Ibidem*, pp. 75-76.
107. *Ibidem*, pp. 76-89.
108. *Ibidem*, p. 80.
109. *Ibidem*, p. 92.
110. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions...*, I, cap. VII; ed. din 1704, I, p. 53.
111. *Ibidem*, I, p. 59 (statutele sinodale de la Saint-Malo, 1618).
112. P. Lebrun, *Histoire critique...*, I, cartea a III-a, cap. IV; ed. din 1732, I, p. 424.
113. *Ibidem*, p. 430. Despre cheia Sfîntului Petru, *cf.* M. Venard, *L'Église d'Avignon au XVI^{e} siècle*, 5 vol., Lille, 1977 (ex. multigrafiat la Lille III), IV, pp. 1832-1834.
114. *Ibidem*, p. 432.
115. *Ibidem*, I, cartea a II-a, cap. I; ed. din 1732, I, p. 218.
116. *Ibidem*, II, cartea a IV-a, cap. I; ed. din 1732, II, pp. 12-13.
117. Dom Lobineau, *Les Vies des saints de Bretagne*, Rennes, 1725, pp. 5-7.
118. L. Muratori, *La Véritable Dévotion...*, p. 303.
119. Citat în W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, pp. 209-210. Sursă: J. Quintana, *Historia de la antiguedad... de Madrid*, 1629: ed. Artes graficas municipales, Madrid, 1954, pp. 863-864.
120. L. Muratori, *La Véritable Dévotion...*, pp. 311-312.
121. *Ibidem*, p. 341.
122. C. Tutini, *Memorie della vita, miracoli e culto di San Gianuario martire*, Neapole, 1633, pp. 46-51.
123. *Ibidem*, p. 48.

124. *Cf.* W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, pp. 175-176.
125. M. Leproux, *Dévotions...*, p. 35.
126. *Cf.* D. Weinstein şi R.M. Bell, *Saints and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 142.
127. *Ibidem*, p. 156.
128. G. de Rosa, *Vescovi, Popolo e Magia nel Sud*, ed. a II-a, Guida, Neapole, 1983, p. xi, şi în special „Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIII^e siècle", *Revue d'histoire de la spiritualité*, 1976, 52, pp. 245-264.
129. Formulele îi aparţin lui R. Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique*, 2 vol., SEDES, Paris, 1980, II, pp. 382-383. J. de Viguerie, „Le miracle dans la France du XVII^e siècle", *XVII^e siècle*, nr. 140, iulie-septembrie 1983, pp. 313-331.
130. Y. Chauvin, *Livres des miracles de Sainte-Catherine de Fierbois, 1375-1470*, Public. des Archives historiques du Poitou, LX, 1976. Această carte pomeneşte 236 de miracole, şi nu 237.
131. J.-L. Lemaître, „Les miracles de saint Martial accomplis lors de l'Ostension de 1388", *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, CII, 1975, pp. 68-139. J. Gélis şi O. Redon, *Les Miracles, miroirs des corps*, pp. 89-124.
132. B. Chevalier, „Saint François de Paule à Tours d'après les procès de canonisation", în *S. Francesco da Paola, Chiesa e società del suo tempo*, Roma, 1984 (curia dei Minimi), pp. 184-208.
133. *Beneficia mircaulosa... Virginis deiparae Weyerensis... à Fr. Fornero...*, Köln, 1620.
134. H. Barbin şi J.-P. Duteil, „Miracles et pèlerinages au XVII^e siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France* LXI (167), iulie-decembrie 1975, pp. 246-256.
135. J. de Viguerie, „Le miracle dans la France du XVII^e siècle...", pp. 314 şi 318.
136. *Notre-Dame-de-Bonnes-Nouvelles aux Célestins de Lyon*, Lyon, 1639 (bibl. Mazarine).
137. St. Janssen-Peigne, „Les miracles de Sainte-Anne d'Auray", în J. Delumeau, *Un chemin d'histoire...*, pp. 193-208.
138. R. Sauzet, „Notre-Dame de Rochefort au XVII^e siècle", *Annales du Midi*, 1965, pp. 375-397.
139. B. Cousin, *Notre-Dame de Lumières*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981, p. 201.
140. *Cf.* P.-A. Sigal, „Maladie, pèlerinage et guérison au XVII^e siècle. Les miracles de saint Gibiers à Reims", *Annales ESC*, 1969, p. 2543.
141. A. Vauchez, *La Sainteté...*, p. 549.
142. *Ibidem*, p. 550.
143. *Cf.*, pe această temă, J.B. Bagatta (cleric teatin), *Admiranda orbis christiani...*, 2 vol., Veneţia, 1680; aici vol. II, în care exemplele de miracole străvechi se referă la numeroase cazuri de cecitate şi surzenie.
144. J. de Viguerie, „Le miracle dans la France du XVII^e siècle...", p. 318.

145. *Cf.* şi G. Hanlon, „Piété populaire et interventions des moines dans les miracles et les sanctuaires miraculeux en Agenais-Condomois au XVII^e siècle", *Annales du Midi*, nr. 170, aprilie-mai 1985, pp. 115-127.
146. Patruzeci şi şapte, nu cincizeci, căci trei miracole se referă la vite.
147. *Cf.* H. Barbin şi J.-P. Duteil, „Miracles et pèlerinages au XVII^e siècle", pp. 246-256.
148. *Ibidem.*
149. *Ibidem.*
150. Vezi discuţia şi bibliografia referitoare la aceasta în J.-Cl. Schmitt, *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 123-125.
151. B. Cousin, *Ex-voto de Provence. Images de la religion populaire et de la vie d'autrefois*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981, p. 19.
152. B. Cousin, *Notre-Dame de Lumières*, p. 38.
153. St. Janssen-Peigne, „Les miracles de Sainte-Anne d'Auray...", în J. Delumeau, *Un chemin d'histoire...*, p. 204.
154. *Ibidem.*
155. H. Barbin şi J.-P. Duteil, „Miracles et pèlerinages...", pp. 246-250.
156. J.-Cl. Schmitt, *Les Saints et les stars*, Beauchesne, Paris, 1983, p. 18.
157. B. Cousin, *Ex-voto de Provence...*, p. 19.
158. Du Broc de Segange, *Les Saints Patrons des corporations*, Paris, 1887.
159. *Cf.* J. Gélis, *L'Arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne*, Fayard, Paris, 1984, îndeosebi pp. 135-145.
160. É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, A. Colin, 1949, p. 198.
161. A. Gros, *Histoire de Maurienne*, Chambéry, 1946, t. II, p. 188.
162. L. Maggiolo, *Le Théâtre classique en Lorraine*, 1885, pp. 265 *sq*.
163. A. Gros, *Histoire de Maurienne*, t. II, p. 186. *Cf.* Mugnier, „Le théâtre en Savoie", *Société savoyarde d'histoire et d'archéologie*, XXVI, 1887, pp. 1-305.
164. Truchet, „Saint-Jean-de-Maurienne au XVI^e siècle", *Mémoires de l'académie... de Savoie*, seria a IV-a, t. I, 1887, pp. 536 *sq*. Toate indicaţiile şi referinţele privitoare la această terapie prin teatru mi-au fost puse la dispoziţie de dl G. Couton, profesor emerit la Lyon II, căruia îi aduc vii mulţumiri. *Cf.* şi P. Paravy, *Recherches sur la vie religieuse en Dauphiné du milieu du XIV^e siècle à la Réforme*, teză de doctorat, Paris IV, 1988, 3 vol. şi anexe; aici I, pp. 433-443, şi II, pp. 625-626.
165. *Cf.* M. Parayre-Kuntzel, *L'Église et la vie quotidienne du paysan d'Alsace...*, pp. 31-36.
166. Tot ce se referă la Sfîntul Diboan este extras din S. Denefle, „Hagiographie sans texte. Le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine", în J.-Cl. Schmitt, *Les Saints et les stars*, pp. 135-141.
167. Citat în J.-Cl. Schmitt, *Le Saint Lévrier...*, p. 164.
168. *Ibidem*, p. 168.
169. Reprodus în L. Pape, *Les Saints bretons*, p. 143.
170. Du Broc de Segange, *Les Saints Patrons...*, p. 624.
171. P. Sébillot, *Le Folklore de France*, III, Paris, 1906, pp. 21-22.
172. R. Lecotté, *Recherches sur les cultes populaires...*, pp. 23, 218-219.

173. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, II, p. 312.
174. J. Gélis, „La pierre et le saint. Recours populaires pour la guérison des petits enfants", *Asclepio* XXXV, 1983, pp. 129-158. De acelaşi autor, articolul „Les saints des entrailles. Recours populaires et iconographie, en France du Nord et en Wallonie", *Tradition wallone, Mélanges Albert*, nr. 4, 1987.
175. Ph. Marnix de Sainte-Aldegonde, *Œuvres*, III, Bruxelles, 1857, *Tableaux des différends de la Religion*, p. 318.
176. *Ibidem*, p. 303.
177. A. Bensa, *Les Saints guérisseurs de Perche-Gouët*, pp. 141-151. M.-H. Froeschlé-Chopard şi R. Sauzet, „Aspects d'une enquête sur les lieux de culte...", *Ricerche di Storia Sociale et Religiosa*, nr. 29, 1986, p. 41.
178. Citat în P. Rezeau, *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Geneva, 1983 : II (*Prières à un saint particulier et aux anges*), p. 181.
179. *Cf. Dictionnaire historique des saints*, coord. J. Coulson, Soc. d'éd. de dict. et encycl., Paris, 1964, pp. 322-323.
180. R. Hertz, „Saint Besse, étude d'un culte alpestre", *Revue de l'histoire des religions* LXVII, 1913, pp. 115-180. Republicat în R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris, 1970, pp. 110-160, şi, în trad. engleză, în St. Wilson, *Saints and Their Cults*, Cambridge University Press, 1983, pp. 55-100.
181. J. Cheteil, „Deux saints populaires : saint Concord et saint Anthelme", în *Actes du 99e Congrès des Sociétés savantes*, Besançon, 1974, p. 194. *Cf.*, privitor la Spania secolului al XVI-lea, A. Redondo, „La religion populaire espagnole au XVIe siècle : un terrain d'affrontement ?", în *Culturas populares : diferencias, divergencias, conflictos*, Actele colocviului ţinut la Casa de Velasquez în 1983, Casa de Velasquez, Madrid, 1986, p. 356.
182. R. Lecotté, *Recherches sur les cultes populaires...*, p. 255.
183. Du Broc de Segange, *Les Saints Patrons...*, pp. 599-636.

Capitolul VI : Cultul sfinţilor şi sociabilitatea

1. *Cf.* R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, p. 67.
2. *Ibidem*, p. 75.
3. Ediţia I, Bologna, 1734, cartea a IV-a, partea I, *De miraculis*, p. 2.
4. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, p. 54.
5. A. Turchini, *La Fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p. 96.
6. J.-L. Lemaître, „Les miracles...", p. 90.
7. *Ibidem*, p. 92.
8. B. Gonon, *Histoire et miracles de Nostre-Dame-de-Bonnes-Nouvelles aux Célestins de Lyon*, Lyon, 1639, p. 44.
9. *Ibidem*, p. 46. *Cf.* şi J. de Viguerie, „Le miracle dans la France du XVIIe siècle", pp. 323-324.

10. Citat de St. Janssen-Peigne, în J. Delumeau, *Un chemin d'histoire...*, p. 198. Este adevărat, copilul a murit şase luni mai tîrziu, dar de vărsat de vînt.
11. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, pp. 55-59.
12. *Ibidem*, p. 58.
13. *Ibidem*, p. 59.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*, p. 48.
16. *Ibidem*, p. 49.
17. *Ibidem*, p. 50.
18. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, p. 77.
19. J.-L. Lemaître, „Les miracles de saint Martial...", p. 93.
20. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, p. 41.
21. *Ibidem*, p. 40.
22. Text citat în P. Rezeau, *Les Prières aux saints...*, I, pp. 20-21.
23. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, p. 38.
24. *Ibidem*, pp. 41-42.
25. *Ibidem*, p. 40.
26. Privitor la ceea ce urmează, *cf.* E. von Kraemer, „Les maladies désignées par le nom d'un saint", în *Commentationes humanarum litterarum*, „Societas scientiarum Finica", XV, 1950, pp. 1-150.
27. *Ibidem*, p. 3. *Patr. lat.* LXXI: *Historia Francorum*, IV, col. 281.
28. *Ibidem. Patr. lat.* LXXI: *De miraculis sancti Martini*, I, col. 928-929.
29. *Ibidem*, p. 34. *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1863-1931, Sept. I, p. 264.
30. *Ibidem*, pp. 24-25. *Acta sanctorum*, Aug. VI, pp. 610-611.
31. *Ibidem*, p. 26. J. Chartier, *Chronique de Charles VII...*, ed. Vallet de Viriville, I, Paris, 1858, pp. 5-6.
32. *Ibidem*, p. 112. *Acta sanctorum Belgii selecta*, III, Bruxelles, 1785, pp. 292-293.
33. *Ibidem*, pp. 928-929. *Cf.* Cl. de La Fons, *Histoire de saint Quentin, apostre martyr et patron du Vermandois*, 2 vol., Saint-Quentin, 1627.
34. *Dictionnaire de Trévoux*, 1762, t. III, col. 576.
35. În *Bulletin de la société d'études diverses de l'arrondissement de Louviers*, X, 1907, p. 98.
36. Rabelais, *Gargantua*, II, ed. Lefranc, Champion, Paris, 1912, pp. 365-366. *Cf.* H. Folet, „Rabelais et les saint préposés aux maladies", *Revue des études rabelaisiennes* IV, 1906, p. 209.
37. Trad. de J.-B. Pineau, *La Pensée religieuse d'Érasme*, Paris, 1923, p. 228.
38. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, II, pp. 324-326.
39. L.A. Muratori, *La Véritable Dévotion*, p. 315.
40. Citat în J.-P. Harthan, *L'Âge d'or des livres d'heures*, trad. M. Daubies, Elsevier, Paris-Bruxelles, 1977, p. 17.
41. Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1977, p. 40. *Cf.*, de acelaşi autor, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1983, pp. 20-21.
42. A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, p. 192.
43. *Ibidem*, pp. 197-198.
44. Punctul de vedere al lui René Girard este preluat de B. Cazelles în *Le Corps de sainteté*, Droz, Geneva, 1982, pp. 9-10.

45. J.-Cl. Schmitt, „La fabrique des saints”, p. 293. D. de Courcelles-Lavédrine, „Le corps des saints dans les cantiques catalans de la fin du Moyen Âge”, în *Médiévales* (publicaţie a Univ. Paris VIII), 1984, pp. 43-56.
46. J. Gélis, „Les saints des entrailles...”, *Tradition wallone, Mélanges Albert*, nr. 4, 1987, pp. 345-370.
47. Citat în D. Dinet, *Le Recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon, XVII^e^-XVIII^e^ siècle*, teză de doctorat, Paris I, 1985, pp. 130-131.
48. Citat de B. Dompnier, „Les jésuites et la dévotion populaire. Autour des origines du culte de saint Jean-François Régis”, în *Actes du Colloque „Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e^-XVII^e^ siècles”*, Clermont-Ferrand, 1987, p. 297.
49. *Ibidem*, p. 303.
50. *Ibidem*.
51. D. de Courcelles-Lavédrine, „Le corps des saints...”, p. 48.
52. A. Dupront, *Du sacré*, p. 442.
53. A. Dupront, „Pèlerinage et lieux sacrés”, în *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vol., Privat, Toulouse, 1973, II, pp. 189-202; aici p. 195. *Cf.* şi *Du sacré*, pp. 373-415.
54. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, pp. 89-90.
55. *Ibidem*, p. 26.
56. Pentru tot acest paragraf m-am inspirat din articolul lui A. Dupront, „Pèlerinage et lieux sacrés”, citat mai sus. *Cf.* şi *Du sacré*, pp. 373-415.
57. Acest document mi-a fost pus la dispoziţie de o auditoare a cursului meu, căreia îi aduc vii mulţumiri. A.D. de l'Aisne, CG3: Registrul parohial de la Charly.
58. M. Carrosso, „Parole d'homme. L'arbitrage dans un village sarde”, *Droit et cultures*, 9-10, 1985, pp. 140-142.
59. D. de Courcelles-Lavédrine, „Le corps des saints...”, p. 45.
60. A. Dupront, „Pèlerinage et lieux sacrés”, p. 194. *Cf.* şi *Du sacré*, pp. 373-415.
61. J.-Fr. Bernard, *Cérémonies et coutumes religieuses...*, II, p. 69, care citează aceste fraze după Antonio Bosio. *Cf.* A. Bosius (Bosio), *Histoire de sainte Cécile et de saint Urbain...*, trad. C. de Welles, Arras, 1617, p. 285.
62. A. Dupront, „Pèlerinage et lieux sacrés”, p. 195. *Cf.* şi *Du sacré*, pp. 373-415.
63. Collin de Plancy, *Dictionnaire critique des reliques et des images*, 3 vol., Paris, 1821, I, p. 272.
64. *Cf.* C. Benoît, „L'immersion des reliques...”, *Revue du folklore français* VI, 1935, pp. 75-108.
65. *Cf. supra*, p. 96.
66. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, p. 25.
67. *Ibidem*, p. 30.
68. G. Minois, *Un échec de la Réforme catholique en Basse-Bretagne: le Trégor du XVI^e^ au XVII^e^ siècle*, teză de doctorat, Université de Haute-Bretagne, 4 vol. dact., 1984; aici II, p. 378. Un rezumat al acestei teze a apărut sub titlul *La Bretagne des prêtres. En Trégor d'Ancien Régime*, Beltan, Brasparts, 1987.
69. Collin de Plancy, *Dictionnaire critique...*, I, p. 8.

70. Citat de G. de Rosa, „Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIII[e] siècle", *Revue d'histoire de la spiritualité* 52, 1976, p. 255.
71. P. Lebrun, *Histoire critique...*, II, p. 13 (cartea a IV-a, cap. I).
72. G. Cardo, *Agiologio lusitano dos sanctos... do reino de Portugal, e suas conquistas*, II, Lisabona, 1657, pp. 251-252. Îi mulţumesc lui Albert Quaresma, care mi-a pus la dispoziţie acest document.
73. R. Delamare, *Le Calendrier spirituel...*, p. cxxviii.
74. B. Guenée şi Fr. Lehoux, *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, CNRS, Paris, 1968, în special pp. 68-70, 79-81, 85, 124, 134, 137, 181, 269, 310.
75. *Cf.* L.-E. Halkin, „La piété d'Érasme", *Revue d'histoire ecclésiastique* LXXIX (3-4), 1984, pp. 671-708, cu trimiteri la Allen, *Opus epistolarum D.E.R.*, I, pp. 164, 286, 513; la *Opera omnia*, I, 3, pp. 367 şi 747; V, 1, pp. 87-109 şi 156; IX, 1, p. 179.
76. Luther, *Œuvres*, ed. Labor et Fides, 1957 şi urm., II, p. 200 (*Despre robia babiloniană a Bisericii*).
77. *Ibidem*, VI, p. 201 (*Arta de a traduce şi mijlocirea făptuită de sfinţi*).
78. *Ibidem*, VII, p. 232 (*Articolele de la Schmalkalden*).
79. *Ibidem*, IX, pp. 346-347 (*Predică din duminica a doua din Advent*).
80. *Ibidem*, VII, p. 233 (*Articolele de la Schmalkalden*).
81. Calvin, *Œuvres françaises*, ed. P. Jacob, 1842, p. 137 (*Traité des reliques*).
82. *Ibidem*, pp. 137 şi 178.
83. *Ibidem*, p. 148.
84. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, II, p. 300.
85. *Conciliorum œcumenicorum decreta*, ed. Alberigo, p. 775.
86. *Ibidem*, p. 776.
87. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions...*, partea a II-a, cartea a IV-a, cap. V: II, p. 414.
88. Acest episod este relatat în documentele adăugate la *Histoire critique...* a părintelui Pierre Lebrun, cartea a IV-a, cap. IV: II, pp. 295-332 din ediţia apărută la Paris, 1732.
89. *Ibidem*, p. 327.
90. *Ibidem*, pp. 315-316.
91. Poinsignan, *Histoire générale de la Champagne*, 3 vol., Paris, 1886, III, p. 234.
92. Această cercetare este prezentată pe larg în P. Lebrun, *Histoire critique...*, cartea a IV-a, cap. I: II, pp. 1-108.
93. *Ibidem*, p. 3.
94. *Ibidem*, pp. 6-7.
95. *Ibidem*, pp. 10-13.
96. *Ibidem*, pp. 20-23.
97. *Ibidem*, p. 12. *Cf.* A. Leysbeth, „Saint Hubert. Une histoire. Des légendes", *Notre Histoire*, iunie 1986, pp. 35-39.
98. *Ibidem*, p. 102.
99. *Ibidem*, pp. 102-108.
100. *Ibidem*, pp. 110-113.
101. *Ibidem*, p. 12.

102. Comunicare prezentată de Fr. Lebrun la Colocviul de la Chantilly (noiembrie 1986), „Religion et Révolution".
103. Tot ceea ce urmează este preluat după L. Perouas, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres du XV^e^ au XX^e^ siècle*, Le Cerf, Paris, 1988, p. 43.
104. *Ibidem.*
105. *Ibidem.*
106. *Cf.* J. Paul, *L'Église et la culture en Occident (IX^e^-XII^e^ siècles)*, 2 vol., PUF, „Nouvelle Clio", Paris, 1986, II, p. 671.
107. *Cf.* R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims...*, p. 31.
108. În legătură cu această chestiune, W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, pp. 133-141.
109. D.M. Manni, *Istoria degli anni santi*, Florența, 1750, p. 135.
110. *Cf.*, de exemplu, Panciroli, *I Tesori nascosti nell'alma città di Roma*, Roma, 1600, și Gallonio, *Nuova guida... per visitare le chiese ove si celebrano feste e stazioni dentro e fuori Roma*, Roma, 1629.
111. L. von Pastor, *Storia dei Papi*, IX, Desclée, Roma, 1942, p. 193.
112. *Ibidem*, XI, pp. 669-697.
113. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, p. 141.
114. Tot ceea ce urmează este preluat după G. Labrot, „Le carnaval des reliques. Présentation de Messine à son saint patron, Placide", *L'Arte*, martie 1970, pp. 28-48.
115. A. Turchini, *La Fabbrica di un santo...*, pp. 69-70.
116. G. Minois, *Un échec de la Réforme catholique...*, I, pp. 252-253. *Cf.* și G. Gallasso, *L'Altra Europa*, p. 105.
117. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, pp. 133 și 139.
118. D. Specklin, „Les collectanées", *Bull. Soc. pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, 1888, p. 157, citat în M.-M. Antony--Schmitt, *Le Culte de saint Sébastien en Alsace*, Istra, Strasbourg, 1977, p. 74.
119. M. Parayre-Kuntzel, *L'Église et la vie quotidienne...*, pp. 47-73.
120. *Ibidem*, p. 47.
121. E. von Kraemer, „Les maladies désignées par le nom d'un saint", pp. 132-133. Rabelais, *Gargantua*, Champion, 1912, I, p. 160. Agrippa d'Aubigné, *Œuvres complètes*, ed. Réaume și Caussade, II, pp. 323-324.
122. M.-M. Antony-Schmitt, *Le Culte de saint Sébastien en Alsace*, pp. 36-39.
123. V.-L. Tapié, J.-P. Le Flem, A. Pardailhe-Galabrun, *Retables baroques de Bretagne*, PUF, Paris, 1972, p. 168.
124. A. Croix, *La Bretagne aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 vol., Maloine, Paris, 1981; aici II, pp. 1116-1120.
125. *Ibidem*, p. 1120.
126. M. Ménard, *Une histoire des mentalités religieuses aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans*, Beauchesne, Paris, 1980, pp. 315-321.
127. J.M. Sallmann, „Il Santo patrono cittadino nel 1600 nel Regno di Napoli e in Sicilia", în G. Galasso și C. Russo, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, II, Guida, Neapole, 1982, pp. 187-209.
128. *Ibidem*, p. 191.

129. Informaţie comunicată de Gérard Delille, căruia îi mulţumesc.
130. J.M. Sallmann, „Il Santo patrono...", pp. 201-202.
131. Îi mulţumesc dlui Alberto Quaresima pentru această informaţie, extrasă din *Livro de visitas da igreja do verde*, pp. 49-50: Portimao (Algarve).
132. J.M. Sallmann, „Il Santo patrono...", pp. 194 şi 208.
133. P. Goubert şi D. Roche, *Les Français et l'Ancien Régime*, 2 vol., A. Colin, Paris, 1984, II, pp. 68-74.
134. *Ibidem*, I, p. 160.
135. B. Chevalier, *Les Bonnes Villes de France du XIV*[e] *au XVI*[e] *siècle*, Aubier, Paris, 1982, pp. 250-251.
136. Fr. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, PUF, „Nouvelle Clio", Paris, ed. din 1983, p. 128. J. Toussaert, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Plon, Paris, 1963, p. 479.
137. *La Sociabilité en Normandie*, introd. de M. Vénard, p. 18.
138. Articol publicat în 1941 şi inserat în G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 vol., PUF, Paris, 1955, II, p. 431.
139. Reiau aici expresiile pe care E. Coornaert le folosea, pe bună dreptate, privitor la bresle: E. Coornaert, *Les Corporations en France avant 1789*, Gallimard, Paris, 1941, pp. 138-139.
140. Aceste informaţii, ca şi cele care urmează, sînt reunite în B. Chevalier, *Les Bonnes Villes...*, p. 251, şi Fr. Lebrun (coord.), *Histoire des catholiques en France*, Privat, Toulouse, 1980, p. 555.
141. C. Vincent, „La confrérie comme structure d'intégration: l'exemple de la Normandie", în *Le Mouvement confraternel au Moyen Âge: France, Italie, Suisse*, masă rotundă, Lausanne, 1985, publicaţie a École française de Rome, 1987, pp. 111-131. De acelaşi autor: „Les gens de mer dans le fait associatif religieux à la fin du Moyen Âge", în actele colocviului *La Religion des gens de mer*, Collège de France, 1986, în curs de apariţie, şi *Des charités bien ordonnées*, ENS, Paris, 1988.
142. C. Vincent, „L'exemple de la Normandie", p. 117. (Populaţia din Rouen după M. Mollat, *Le Commerce de la Haute Normandie au XV*[e] *siècle et au début du XVI*[e], Paris, 1952, p. 529.)
143. *Ibidem*, p. 117.
144. *Ibidem*, pp. 120-121.
145. N. Lemaître, *Le Rouergue flamboyant*, Le Cerf, Paris, 1988, pp. 302-310, 365-384.
146. P. Paravy, *Recherches sur la vie religieuse en Dauphiné du milieu du XIV*[e] *siècle à la Réforme*, teză de doctorat, Paris IV, 1988, 3 vol. şi anexe; aici II, pp. 548-549.
147. L. Perouas, *Les Limousins...*, pp. 46-53.
148. A.N. Galpern, *The Religion of the People...*, în special pp. 54-56 şi 203-213.
149. Ch. de La Roncière, „Les confréries en Toscane aux XIV[e] et XV[e] siècles d'après les travaux récents", *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 50-64.
150. *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime* (coord. C. Russo), Guida, Neapole, 1976, pp. 179-186 (contribuţia lui E. Grendi).

151. W.A. Christian Jr., *Local Religion...*, p. 149.
152. A.N. Galpern, *The Religion of the People...*, pp. 205-207.
153. M. Venard, *L'Église d'Avignon...*, IV, p. 1445.
154. *Società, Chiesa e vita religiosa...*, p. 182.
155. Citat de M. Venard, *La Sociabilité en Normandie*, p. 18.
156. J.-P. Gutton, *La Sociabilité villageoise dans l'Ancienne France*, Hachette, Paris, 1979, pp. 231-246.
157. G. Paradin, *Le Blason des danses*, Beaujeu, 1556, p. 81; citat *ibidem*, p. 233.
158. G. Duby (coord.), *Histoire de la France urbaine*, Seuil, Paris, III, 1981, p. 95.
159. M. Venard, *L'Église d'Avignon...*, IV, p. 1449.
160. M.-H. Froeschlé-Chopard, „L'évolution des pénitents en Provence orientale, XVIII^{e}-XX^{e} siècles", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, octombrie-decembrie 1983, p. 620.
161. Y. Durand, *Les Solidarités dans les sociétés humaines*, PUF, Paris, 1987, p. 103.
162. R. Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII^{e} siècle*, Publ. de la Sorbonne, Paris, 1979, p. 460.
163. L. Perouas, *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, SEVPEN, Paris, 1964, p. 166.
164. *Ibidem*, p. 545.
165. Ph.T. Hoffman, *Church and Community in the Diocese of Lyon, 1500-1789*, Yale University Press, 1984, pp. 110 şi 127.
166. M.-H. Froeschlé-Chopard, *Les Confréries, l'Église et la cité*, Centre alpin et rhodanien d'ethonologie, Grenoble, 1988, p. 23.
167. B. Dompnier, „Les confréries de pénitents du Saint Sacrement au XVII^{e} siècle. Essai de définition", *Cahiers d'histoire* XXX (3-4), 1985, pp. 263-288.
168. L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris, 1987, p. 33.
169. *Ibidem*.
170. *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime* (coord. C. Russo), pp. 182-186.
171. G. Minois, *Un échec...*, III, p. 600.
172. M.-H. Froeschlé-Chopard, *La Religion populaire en Provence orientale au XVIII^{e} siècle*, Beauchesne, Paris, 1980, p. 160.
173. A. Lottin, *Lille citadelle de la Contre-Réforme ? (1589-1668)*, pp. 257-259.
174. L. Perouas, *Les Limousins...*, p. 90.
175. *Ibidem*, p. 89.
176. *Ibidem*, p. 90.
177. L. Perouas, *Le Diocèse de La Rochelle...*, pp. 167, 219, 393, 425, 501.
178. Cifre culese de G. Minois, *Un échec...*, III, p. 600 (cu bibliografie).
179. M.-H. Froeschlé-Chopard, *La Religion populaire...*, în special p. 163. M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...*, pp. 27-42.
180. *Cf.*, privitor la Paris, lucrarea, plină de amănunte convingătoare, semnată de A. Pardailhé-Galabrun, *Trois Mille Foyers parisiens, XVII^{e}-XVIII^{e} siècles*, PUF, Paris, 1988, în special pp. 331-365 şi 366-401.

Capitolul VII: Acoperămîntul Maicii Domnului

1. Cartea fundamentală pe această temă este remarcabila teză a lui P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris, 1908. La ea se adaugă É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge...*, pp. 198-209. W. Deonna, „La Vierge de miséricorde", *Revue d'histoire des religions (Annales du musée Guimet)*, 1916, pp. 189-227. V. Sussmann, „Maria mit dem Schutzmantel", *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, V, 1929, pp. 285-351. D. Lathoud, „Le thème iconographique du Pokrov de la Vierge", în *Mélanges Uspenski*, Paris, 1932, pp. 302-314. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, II, 2, PUF, Paris, 1957, pp. 112-120. A. Stubbe, *La Madone dans l'art français*, Elsevier, Bruxelles, 1958, pp. 120-125. Cl. Gardet, *De la peinture du Moyen Âge en Savoie*, ed. Gardet, Annecy, 1965, I, pp. 48-51. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Kirschbaum, Freiburg im Breisgau, 1972, IV, col. 133. M. Baxandall, *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, Yale University Press, 1980, în special pp. 165-172.
2. J. Delumeau, *Le Péché et la peur*, pp. 110-116.
3. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, VII, 59, Ed. Strange, Köln, 1851, II, p. 79. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde*, pp. 21-22.
4. *Ibidem*, p. 23.
5. D. Lathoud, „Le thème iconographique...", pp. 303-304.
6. *Acta sanctorum*, Anvers, 1688, mai, t. VI, p. 87.
7. D. Lathoud, „Le thème iconographique...", p. 303.
8. *Ibidem.*
9. É. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge...*, p. 200.
10. *Cf.*, privitor la această chestiune, W. Deonna, „La Vierge de miséricorde...", p. 211.
11. V. Sussmann, *Maria...*, p. 6.
12. *Ibidem*, p. 8.
13. Bibliothèque Nationale, Miniaturi din manuscrise franceze 247 şi Noi achiziţii 21013. V. Sussmann, *Maria...*, pp. 6-7. L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, p. 113.
14. W. Deonna, „La Vierge de miséricorde...", pp. 214-215.
15. D. Lathoud, „Le thème iconographique...", p. 313.
16. Tot ceea ce urmează, în legătură cu această chestiune, după V. Sussmann, *Maria...*, pp. 14-22.
17. Bibliothèque Nationale, Manuscrise franceze 375 (fostul 6987), f. 346. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VII, cap. LXXXV.
18. Gautier de Coincy, *Miracles de la Sainte Vierge*, ed. Poquet, *a*, *a*, O, 420 v., 140 file.
19. Caesarius von Heisterbach, *Die Fragmente der libri VIII Miraculorum*, ed. A. Maister, *Römische Quartalschrift*, Roma, 1901, p. 166.
20. M. Clévenot, *Doux Jésus, enrichis-moi* (t. VII din *Hommes de la fraternité*), Nathan, Paris, 1987, p. 207.
21. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 11.
22. H. Spitzmuller, *Poésie latine chrétienne au Moyen Âge*, Desclée De Brouwer, Paris, 1971, pp. 433-434 şi 1747-1748.

23. H. Spitzmuller, *Poésie italienne du Moyen Âge, XII^e-XV^e siècle*, Desclée De Brouwer, Paris, 1975, pp. 953-959.
24. P. Rezeau, *Les Prières aux saints...*, I, p. 14.
25. M. Clévenot, *Doux Jésus, enrichis-moi*, p. 211.
26. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 105.
27. J. Lutz şi P. Perdrizet, *Speculum humanæ salvationis. Les sources et influences iconographiques...*, 2 vol., Mulhouse, 1907; aici I, pp. 154-155.
28. *Ibidem*, 161.
29. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 105.
30. *Les Révélations de sainte Brigitte*, trad. de J. Ferraige, Paris, 1624, cartea a III-a, cap. XVII, p. 240.
31. Citat în E. Letierce, *L'Enfant de Marie à la campagne*, Dijon, 1884, pp. 76-77.
32. Thérèse D'Ávila, *Ma vie*, prefaţă de Daniel-Rops, Fayard, Paris, 1962, p. 345.
33. *Ibidem*, p. 361.
34. Dante, *Paradisul*, XXVI, 102.
35. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 14.
36. *Ibidem*, pp. 14-15. *a*) Predica a patra pentru Adormirea Maicii Domnului, § 8 (*Patr. lat.* CLXXXIII, col. 428); *b*) Predică pentru duminica de după Adormirea Maicii Domnului (*Patr. lat.* CLXXXIII, col. 430).
37. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 16-17, 27-29.
38. Thomas de Cantimpré, *De apibus*, Douai, 1627, II, 10, § 16, p. 170.
39. Thierry d'Apolda, în *Acta sanctorum*, august, I, p. 583.
40. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 41.
41. *Les Révélations...*, trad. de J. Ferraige, 1624, cartea a III-a, cap. XVII, p. 240.
42. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 41.
43. J. Lutz şi P. Perdrizet, *Speculum...*, I, p. 154.
44. T. Bridoul, *Le Triomphe annuel de Notre-Dame*, Lille, 1640, II, pp. 9-10.
45. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 45-46, 52-54.
46. Thérèse D'Ávila, *Ma vie*, cap. XXXV, p. 345.
47. M. Bernos, *Recherches sur l'ordre des servites en Provence (1483-1720)*, Istituto storico OSM, Roma, 1977, p. 118. Acest tablou se adaugă la lista lui Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 56, şi celei întocmite de V. Sussmann, *Maria...*, p. 63.
48. *Acta sanctorum*, ed. din 1733, august, I, p. 468.
49. *Zurbarán*, Catalogul expoziţiei de la Paris din 1988, Éd. de la Réunion des Musées nationaux, pp. 252-255.
50. În tot ceea ce priveşte rolul confreriilor în răspîndirea iconografiei Fecioarei cu mantia, *cf.* tot P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 59-102, şi V. Sussmann, *Maria...*, pp. 38-41.
51. Vezi, referitor la această chestiune, lucrarea Christianei Lorgues, *La Peinture dans le comté de Nice à l'époque des guerres d'Italie*, diplomă EPHE (secţiunea a IV-a), 1961, 3 vol. dact. Îi mulţumesc dnei Lorgues pentru faptul că mi-a pus la dispoziţie manuscrisele dactilografiate ale studiului său şi, în general, că m-a ajutat mult în reperajele iconografice din acest capitol. În legătură cu confreria „Gonfalonului", *cf.* A. Esposito,

„La confraternità del Gonfalone (secoli XIV-XV)", *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5, 1984, Ed. di Storia e Letteratura, pp. 91-136.
52. Reprodus în L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, pp. 128-129.
53. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 72-73 şi pl. XI.
54. Vezi vol. II.
55. Citat în P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 47. *Cf.* Bridoul, *Le Triomphe annuel de Marie*, II, p. 463.
56. *Ibidem*, pp. 94-95 şi pl. XIII.
57. *Ibidem*, pl. XIV.
58. *Ibidem*, p. 101.
59. *Ibidem*, pp. 96-102 şi pl. XIV.
60. *Cf. Treasures of Statens Historika Museum*, Stockholm, p. 147.
61. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 95.
62. *Cf.*, mai jos, paragrafele consacrate cavalerilor din Dauphiné morţi în bătălia de la Verneuil din 1424.
63. L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, p. 188.
64. Cl. Gardet, *De la peinture du Moyen Âge en Savoie*, III, *Un livre d'heures du comte de Piémont*, ed. Gardet, Annecy, 1981, pl. XIII. Îi mulţumesc lui Hervé Martin, care mi-a atras atenţia asupra acestei cărţi de rugăciuni păstrate la Würtembergische Landes Bibliothek din Stuttgart (HB.I.175). Această Fecioară cu mantia nu este semnalată nici de P. Perdrizet, nici de V. Sussmann.
65. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 158.
66. *Ibidem*, pp. 146-147 şi pl. XX.
67. *Ibidem*, pp. 158 şi 173, pl. XXI.
68. *Ibidem*, pp. 158 şi 178, pl. XXIII (colecţia Gaignieres; Paris, biserici diverse), ff. 40 şi 41.
69. Chr. Lorgues, *La Peinture dans le comté de Nice*, p. 284, corectează, apropo de Jean Miralheti, data pe care o dă P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 87. Fecioara lui Miralheti care apare pe coperta cărţii mi-a fost semnalată de dna Lorgues.
70. D.A. Iniguez, *Alejo Fernandez*, Sevilla, 1946, pp. 24-25. Datele au fost culese de dna Lorgues, căreia îi mulţumesc.
71. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 162.
72. L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, p. 116.
73. *Cf.* M. Baxandall, *The Limewood Sculptors...*, pp. 165-169.
74. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 143.
75. *Ibidem*, pp. 144-145.
76. Citat în W. Deonna, „La Vierge de miséricorde...", pp. 193-194. Bonivard, *Chroniques*, ed. Dunant, II, p. 153.
77. *Ibidem*, p. 208.
78. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 148-149. În legătură cu datarea frescei de la Saint-Gervais, *cf.* Ph. Broilet şi N. Schätti, „Chapelle d'Espagne et commande bourgeoise au XV[e] siècle à l'église paroissiale Saint-Gervais de Genève", *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, t. XLV, 1988, pp. 163-178; şi N. Schätti, „La Vierge de miséricorde", *Nos monuments d'art et d'histoire*, 39, I, 1988, pp. 72-80.
79. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 126-127 şi 244.

80. *Cf. supra*, p. 243.
81. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 206-212. Miniatura se află la B.N., noutăţi italiene 112, f. 16 v°.
82. *Cf. supra*, p. 242.
83. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 114, 116, 120 şi 127.
84. *Ibidem*, p. 126.
85. La Spitalul Saint-Jean din Bruges. În legătură cu Sfînta Ursula din Bordeaux, *cf.* G. Loirette, „L'église Saint-Michel de Bordeaux", în *Congrès de la Société française d'archéologie*, Bordeaux, 1959, pp. 121-122.
86. Fac din nou trimitere la studiul dactilografiat al dnei Chr. Lorgues, *La Peinture dans le comté de Nice..., passim*.
87. Această operă mi-a fost semnalată de Hervé Martin, căruia îi mulţumesc. Aici, Fecioara îi ocroteşte numai pe dominicani.
88. H.J. Mrusek, *Drei deutsche Dome*, V.E.B. Verlag der Kunst, Dresden, 1983, foto 231.
89. M. Bernos, *Recherches sur l'ordre des servites...*, p. 214.
90. *Cf.* P. Deschamps, „Un monument aux morts du XV[e] siècle: la Vierge au manteau de l'église de Laval en Dauphiné", *Bulletin monumental*, 118, 1960, pp. 123-131. *Cf.* şi broşura mai veche a lui J. David, *Laval Saint-Étienne. La Chappelle des Aleman et la Vierge au manteau*, Grenoble, 1923. Această documentaţie mi-a fost furnizată de Pierrette Paravy, căreia îi mulţumesc şi care, în plus, semnalează în teza sa, *Recherches...*, II, pp. 644-645, o Fecioară cu mantia descoperită de curînd la Genvrey-de-Vif.
91. Documentaţie adunată de dl Pierre Louyot şi care mi-a fost pusă la dispoziţie de văduva sa, căreia îi mulţumesc.
92. L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, p. 112.
93. V. Sussmann, *Maria...*, pp. 62-66.
94. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, pp. 188-189.
95. Enumerare făcută pe baza Inventarului Monumentelor Istorice.
96. Nu se ştie dacă la Thoirette este vorba de Maria, de Sfînta Ursula sau de Sfînta Felicitas.
97. A. Laurent, *Notre-Dame des Lorrains. La Vierge au manteau dans l'art populaire lorrain*, Éd. Serpenoise, Bar-le-Duc, 1979, pp. 98-101. Îi mulţumesc, de asemenea, dnei Louyot, care mi-a pus la dispoziţie cercetările soţului său asupra Fecioarelor din Lorena.
98. Documentaţie furnizată de Adeline Rocquoi, căreia îi mulţumesc, autoarea lucrării *Valladolid en la edad media*, 2 vol., 1987, Junta de Castilla y Leon. La Muzeul catalan din Barcelona se păstrează o frumoasă Fecioară cu mantia, pictată în secolul al XV-lea.
99. Îi mulţumesc dlui Michel Mollat, care mi-a transmis fotografia acestui document.
100. V. Sussmann, *Maria...*, p. 10.
101. Ghildele erau atît de numeroase în Anglia, încît nu li se prea puteau adăuga multe confrerii. *Cf.* H. Maynard Smith, *Pre-Reformation England*, MacMillan, Londra, 1938, pp. 112-117.
102. Preiau această informaţie din cercetările încă inedite ale lui Lionel Rothkrug.

103. H. Maynard Smith, *Pre-Reformation England*, pp. 112-117, şi H.F. Westlake, *The Parish Guild of Mediaeval England*, Londra, 1919, mai ales pp. 60, 114, 121.
104. M. Faugeras, „La piété populaire collective au XVIII[e] et XIX[e] siècles dans le diocèse de Nantes", în *Actes du 99[e] Congrès des Sociétés savantes*, Besançon, 1974, p. 249. *Cf.* şi *Chrétiens dans l'histoire du pays nantais*, ed. Ader, Nantes, t. III, pp. 21-34.
105. În P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde...*, p. 88, se face precizarea că statuia este din marmură roşie.
106. *Cf.* M. Brauneck, *Religiöse Volkskunst*, Du Mont Buchverlag, Köln, 1978, p. 225 şi pl. 96.
107. *Ibidem*, p. 73.
108. *Cf.* în special *Ex-voto marins de Méditerranée*, catalogul expoziţiei organizate de Muzeul Marinei..., 1978, pp. 126-127. *Ex-voto marins dans le monde, de l'Antiquité à nos jours*, catalogul expoziţiei organizate de Muzeul Marinei..., 1983, p. 143. B. Cousin, *Ex-voto de Provence*, Desclée De Brouwer, Paris, 1981, pp. 46, 135, 138, 140, 142, 144. Un alt caz aparte (şi tîrziu) de Fecioară cu mantia se regăseşte în biserica din Leucate (Aude): un pescar stă în genunchi dinaintea Fecioarei, protejat de mantia acesteia (începutul secolului al XIX-lea); *cf.* *Ex-voto marins de Méditerranée*, p. 127.
109. L. Réau, *Iconographie...*, II, 2, p. 68.
110. *Ibidem*, p. 118.

Cuprins

POLIROM

Nevoia de securitate (inclusiv protecţia socială şi dreptul la muncă) a căpătat o asemenea importanţă în civilizaţia noastră, încît a devenit o adevărată obsesie. De aici, exploatarea facilă în mass-media a tuturor spaimelor şi neliniştilor. Dar nu cumva înmulţirea măsurilor de asigurare de tot felul tinde să înăbuşe iniţiativa şi creativitatea? Nu avem nevoie de o anume doză de insecuritate ca să simţim că trăim? O securitate prea mare nu pune în primejdie libertatea?

Pornind de la ideea că sentimentul de securitate are o istorie care ne poate ajuta, pe noi, cei de azi, să ne cunoaştem mai bine, Jean Delumeau schiţează în studiul său o imagine a Occidentului din perioada secolelor XIV-XVIII, punînd un accent deosebit pe ritualurile colective de exorcizare, deculpabilizare, reconciliere, protejare şi vindecare.

- Siguranţă, securitate, securizare
- Definirea sentimentului de securitate
- Binecuvîntări şi blesteme
- Rugăciuni şi rituri în caz de pericol
- Fenomenul procesional
- Epoca de aur a ceremonialului
- Victorii şi vindecări
- Omniprezenţa sfinţilor
- Dosarele miracolelor
- Cultul sfinţilor şi sociabilitatea
- Virtutea relicvelor
- Acoperămîntul Maicii Domnului

Pe copertă: Piero della Francesca, *Madonna della Misericordia* (detaliu de poliptic), 1445-1462



EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

ISBN: 973-681-678-8 (vol. I+II)